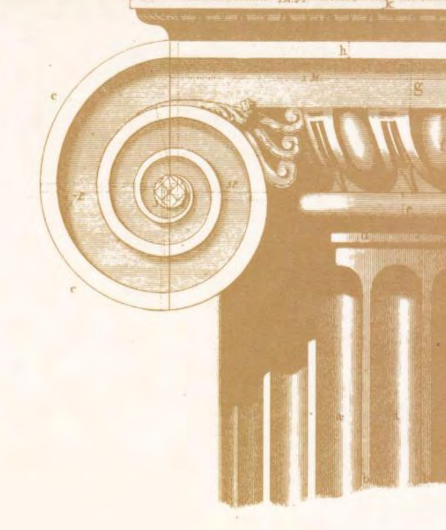
Paidós Studio



Jean Brun

Platón

y la Academia

91

Platón y la Academia

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

42. D. A. Norman - *El procesamiento de la información en el hombre*
43. R. May - *El dilema existencial del hombre moderno*
44. C. R. Wright - *Comunicación de masas*
45. E. Fromm - *Sobre la desobediencia y otros ensayos*
46. A. Adler - *El carácter neurótico*
47. M. Mead - *Adolescencia y cultura en Samoa*
48. E. Fromm - *El amor a la vida*
49. J. Maisonneuve - *Psicología social*
50. M. S. Olmsted - *El pequeño grupo*
51. E. H. Erikson - *El ciclo vital completado*
52. G. W. Allport - *Desarrollo y cambio*
53. M. Merleau-Ponty - *El ojo y el espíritu*
54. G. Lefebvre - *El gran pánico de 1789*
55. P. Pichot - *Los tests mentales*
56. L. E. Raths - *Cómo enseñar a pensar*
57. E. De Bono - *El pensamiento lateral. Manual de creatividad*
58. W. J. H. Sprott y K. Young - *La muchedumbre y el auditorio*
59. R. Funk - *Erich Fromm*
60. C. Darwin - *Textos fundamentales*
61. P. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros - *Sexualidades occidentales*
62. E. Wiesel - *Los judíos del silencio*
63. G. Deleuze - *Foucault*
64. A. Montagu - *¿Qué es el hombre?*
65. M. McLuhan y Q. Fiore - *El medio es el masaje*
66. W. J. H. Sprott - *Grupos humanos*
67. P. Ariès - *El tiempo de la historia*
68. A. Jacquard - *Yo y los demás*
69. K. Young - *La opinión pública y la propaganda*
70. M. Poster - *Foucault, el marxismo y la historia*
71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. C. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. Dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Etica de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V.Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*

Jean Brun

Platón y la Academia

Prólogo de Antonio Alegre



Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Platon et l'Académie*
Publicado en francés por Presses Universitaires de France, París

Traducción de Alfredo Llanos
Revisión técnica de Alba Romano

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.ª edición en Ediciones Paidós, 1992

ISBN: 84-7509-789-8
Depósito legal: B - 21.333/1992

Impreso en Indugraf, S. A.,
Badajoz, 145 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Jean Brun publica, por vez primera, su *Platon et l'Académie*, en Presses Universitaires de France, París, en 1960. Se trata de una pequeña obra, pero muy bien estructurada y propia de un gran conocedor de la filosofía griega.

Los grandes helenistas (y platonistas, claro está), que sentaron las bases de posteriores estudios, investigaron y escribieron en el siglo XIX; así E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Tubinga-Leipzig, 1859-1868, o Th. Gomperz, *Griechische Denker,* 3 vols., Leipzig, 1893-1909, o W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic,* Londres, Longmann, 1897, o Mullach, o H. Diels, o Bekker o Brandiss, o Rose o tantos otros; pero la gran eclosión de los estudios sobre Platón (y sobre toda la filosofía griega) tiene lugar en los primeros 50 años del siglo XX.

Quien desee bibliografía extensa, completa y bien ordenada por temas, puede acudir a Platón, *Diálogos,* vol. I, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1981, «Introducción general» de Emilio Lledó, págs. 7/135; también puede hacerlo a la bibliografía, corta pero selecta, del libro de Jean Brun que nos ocupa. Normalmente, la bibliografía sobre Platón se divide en monografías y ediciones críticas, así como buenas traducciones. Entre las primeras, sólo menciono, pues la lista sería inacabable, cinco o seis que han llegado a ser

muy famosas: la de U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, sein Leben und eine Werke,* 2 vols., Berlín, 1920, la de P. Friedländer, *Platon*, 3 vols., Berlín 1928-1930, la de P. Natorp, *Platons Ideenlehre,* Leipzig, 1903, la de P.-M Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne,* París 1949, la de A. D. Winspear, *The genesis of Plato's Thought,* Nueva York 1940, o, finalmente, la de L. Robin, *Platon,* París, 1925.

Entre las segundas, aparte de remitirme necesariamente a la canónica y célebre de Henricus Stephanus, *Platonis Opera quae extant omnia,* 3 vols., París 1578, he de citar la de J. Burnet, *Platonis Opera,* 5 vols., Oxford 1900-1907, o la de «Les Belles Lettres», edición y traducción preparada en 13 volúmenes por A. Diès, L. Robin y otros, con el título *Platon. Oeuvres complètes,* París 1920 y siguientes.

La pregunta clave que debemos hacernos en esta presentación de la reedición del libro de Jean Brun es: ¿Cuáles han sido las líneas de investigación y las aportaciones sobre Platón posteriores a las obras de los contemporáneos de Jean Brun, es decir a las publicadas entre 1900 y 1950 o 1960?; la pregunta se puede doblar con otra más importante: ¿Los estudios contemporáneos sobre Platón han superado en algo a los estudios y ediciones de entre 1900 y 1950-1960? Mi respuesta a la segunda pregunta no sería excesivamente positiva. Así, por ejemplo, ninguna edición crítica moderna de Platón es mejor que la de J. Burnet, por ejemplo. Tal respuesta se clarificará si respondo a la primera, lo cual, además, supondrá la oferta del horizonte de qué y cómo se trabaja sobre Platón en la actualidad.

Lo primero que debo decir es que, dadas la peculiaridad de nuestro tiempo y la existencia de las grandes monografías globales antedichas, así como las anteriormente citadas ediciones críticas y/o traducciones, y precisamente por ellas, las actuales investigaciones sobre Platón son más de detalle, de cuestiones particulares. Sólo basta atender a la producción de los congresos internacionales sobre el Académico (lo mismo vale para Aristóteles y otros). Así, el último, el II Symposium Platonicum, celebrado en Perugia, entre el 1-6 septiembre de 1989, versó sobre el *Fedro*, y el próximo que tendrá lugar en Bristol, en septiembre de 1992, tratará sobre *El Político*. Sucede con Platón como con la ciencia, la cultura, el arte, la filosofía, etc.; acabadas las épocas de visiones globales, de *Weltanschauungen*, se investiga sobre aspectos determinados. Como hoy en día los congresos internacionales unifican las diferencias, es difícil hablar de *escuelas* nacionales marcadamente diversas; sin embargo aún existen ciertas corrientes interpretativas divergentes sobre Platón, que voy a reconstruir lo más sucintamente que pueda.[1]

Hay quienes han intentado interpretar a Platón siguiendo directrices de las *escuelas analíticas y positivistas;* así, Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cam-

1. Como se trata de una nota de presentación de los estudios platónicos que necesariamente debe ser sucinta, me veo en la obligación de remitir al lector a un libro que es el *desideratum* de lo que debería ser esta nota, a saber, un balance completísimo de los estudios sobre Platón. Yvone Lafrance, *Pour interpréter Platon. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Les Belles Lettres, París, Les Éditions Bellarmin, Montreal, 1986. Todas las entradas de libros y artículos están comentadas, por lo cual es una obra de valor inapreciable.

bridge 1962-1978 (sobre Platón, los vols. IV y V; hay traducción en Gredos hasta el vol. IV), I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines,* 2 vols., Londres, 1962-1963 (hay traducción castellana en Alianza), o J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic,* Oxford Clarendon Press, 1981; esta corriente ha producido otras obras menores, de divulgación, tales como: David J. Melling, *Understanding Plato,* 1987, traducido al castellano con el título *Introducción a Platón*, Madrid, Alianza 1991, o R. M. Hare, *Platon,* Oxford University Press, 1982, traducida al castellano, en Alianza, en 1991.

Otra línea de investigación es la referida a las doctrinas no escritas de Platón y la posibilidad de interpretarlo desde Aristóteles; así, he de citar a: H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heildelberg, 1959, K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, 1963 (la llamada escuela de Tubinga) y la famosa obra de I. M. Findley, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines,* Londres 1974. Las relaciones Platón-Aristóteles han sido fuente de discusión. Así, recordaré la gran obra de D. Ross, *Plato's theory of ideas,* Oxford, Clarendon Press, 1963, donde polemiza con la obra de Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Nueva York, 1944.

Otra línea de investigación la constituye el estudio del contexto histórico y cultural (por tanto también filosófico) de Platón. La filosofía es la historia hecha conceptos; por lo tanto, no se la entiende sin rastrear el suelo del que emerge, ya sea socio-político o filosófico; de esta línea he de citar una obra ya antigua, pero fundamental, y que ha sido traducida recientemente al castellano, la de F. M. Cornford, con el título *Platón y Parméni-*

des, Visor, Madrid, 1989 (la 1.ª edición inglesa es de 1939; esta obra constituye una historia de la línea filosófica de los pitagóricos, Parménides, Platón), G. Ryle, *Plato's Progress,* Cambridge, 1966. En castellano existen trabajos realmente notorios sobre esta orientación: la ya mentada «Introducción General» de E. Lledó en el vol. I de los *Diálogos de Platón*, de Gredos, que es una reconstrucción total y espléndida del complejo entorno del que cristalizó la filosofía platónica; la obra de C. Eggers Lan, *Introducción histórica al estudio de Platón,* Buenos Aires, 1974, y la gran obra de F. R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica,* Madrid 1966 (reeditada en 1975 con el título *La democracia ateniense*).

Sobre temas políticos y éticos poco se ha avanzado desde las polémicas de entre los años 40 y 50 entre Popper, Winspear, Levinson, Cornford, Bambrough; pero tengo que citar a K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft,* Berlín 1968,[2] y, entre nosotros, a J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica,* Madrid 1970.

El brillante trabajo de un miembro de la *escuela* francesa, J. Derrida, cuyo libro *La diseminación,* traducido para Fundamentos, Madrid, en 1975, es un agudo estudio sobre el fascinante problema de la escritura en Platón. Si lo he citado en primer lugar es debido a la notoriedad que ha adquirido en nuestros días, entre un público muy amplio, pero la escuela francesa posee una larga tradición de estudios sobre la epistemología, metafísica, dialéctica, política, sobre Platón, cuya lista se-

2. La obra clave en este terreno es la de E. Barker, *Greek Political Theorie. Plato and his Predecessors,* Londres 1918.

ria inacabable: Brochard, Robin, Wahl, Bréhier, Schuhl, etc. De la escuela francesa moderna (denomino escuela francesa a la producción de aquellos autores que aún no habiendo nacido en Francia, han investigado y profesado en ella, habiéndose expresado en francés. Lo mismo vale para el resto de las escuelas) deseo resaltar las siguientes obras (los títulos de las mismas diseñarán los centros, variados, de interés: Luc Brisson, *Platon. Les mots et les mythes,* París, Maspero, 1982; Henry Joly, *Le renversement platonicien. Lógos, Epistéme, Polis,* París, Vrin, 1974 (uno de los mejores libros que sobre Platón pueden leerse); J. F. Mattéi, con *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne,* París, PUF, 1983 y *L'Ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger,* París, PUF, 1989, etc. etc.

Hoy en día las aportaciones filosóficas (y las referidas a Platón, claro está) tienen lugar en congresos internacionales, por esencia poco accesibles al gran público. Recuerdo, por ejemplo, el interesantísimo libro *La naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice,* Mai, 1987, bajo la dirección de Jean François Mattéi, PUF, París, 1990, con trabajos parciales, pero decisivos sobre Platón. Todo estudioso de Platón debería leer inexcusablemente este libro.

Donde se ha avanzado bastante es en el campo de las traducciones. Actualmente, existen traducciones anotadas de Platón realmente interesantes, precedidas, a veces, de introducciones, que constituyen, algunas, verdaderas monografías. Esto es propio de todos los países, lo cual muestra la vigencia de Platón, así como el deseo de adecuar su lenguaje al actual. Por limitarnos sólo a nuestro país he de citar las de Gredos, las del Instituto de Estudios Constitucionales (antiguo Instituto de Es-

tudios Políticos) y las de la Bernat Metge. En la lectura remansada de estas traducciones introducidas y anotadas se puede aprender mucho.

Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, filosofaron utilizando la historia de la filosofía. Ellos han tenido continuadores, laudatorios o críticos, en sus visiones de Platón. Así, por ejemplo, la ya antigua obra de Heidegger (1942) *Platons Lehre von der Wahrheit,* Francke, Berna, donde aparece su célebre interpretación de la Caverna, relacionando *alétheia* con *paideia,* ha sido alabada por Gadamer, pero fuertemente criticada por Jonathan Barnes en «Heidegger spéléologue», *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, n. 2, abril-junio, págs. 173-196; Gadamer es un autor que ha escrito numerosas y relevantes obras sobre Platón.

Actualmente preocupa mucho el tema de la presencia de las técnicas en Platón (G. Cambiano, *Platone e le tecnice,* Einaudi, Torino 1971), el tema de la estructura del diálogo —fuente inacabable de reflexión, pues proviene de muy antiguo: véase Goldschmidt, *Les dialogues de Platon,* París 1947, pero ahora M. Dixsant, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon,* París 1981, las relaciones de Platón con la sofística y la tragedia, el tema de las conexiones mito-dialéctica en el interior de la obra de Platón, el tema del amor y el tema de sus propuestas ético-políticas (por ejemplo, Margherita Isnardi-Parenti, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone,* Nápoles 1970.

En resumen: Menor oferta de visiones globales, pero estudios más pormenorizados que, acumulados, tratan *todo* Platón. ¿No será acertado el *dictum* de Whitehead de que la filosofía occidental son notas a pie de página a la obra de Platón?

ANTONIO ALEGRE GORRI

PRIMERA PARTE

PLATÓN Y LA ACADEMIA

CAPÍTULO I

PLATÓN Y SU OBRA

1. Biografía de Platón

Nació Platón en Atenas probablemente en el año 427 a.C. Pertenecía a una familia noble y eran ilustres tanto los ascendientes de su padre como los de su madre. Recibió la educación física e intelectual de los jóvenes de su época; es posible que haya seguido las lecciones del heraclitano Cratilo. En el año 407 sobrevino el acontecimiento capital de la vida de Platón: su encuentro con Sócrates. El maestro tenía entonces 63 años y el alumno 20. Platón debió seguir las lecciones de Sócrates durante ocho años. Poco después de la caída de los Treinta, tres delatores acusan a Sócrates de corromper a la juventud y de no creer en los dioses de la ciudad; condenado a muerte, rehúsa evadirse y bebe la cicuta en el 399. Platón no estuvo presente en los últimos momentos de su maestro, relatados en el *Fedón;* pero esta escandalosa injusticia debió ser para él el prototipo del acto inicuo contra cuya repetición debía luchar todo filósofo.

Puesto que corría el riesgo de ser molestado por su condición de alumno de Sócrates, se refugió Platón en seguida con algunos amigos en Mégara; allí una célebre escuela los acogió y en ella entraron en relación con Euclides el Megárico. No se sabe con certeza cuál fue la duración de su estada en esa ciudad vecina de Atenas, pero alcanzó presumiblemente a tres años. De ahí

Platón partió para África; se detuvo en Egipto, luego en Cirenaica, donde frecuentó a Aristipo de Cirene y al matemático Teodoro. En este lugar los biógrafos de Platón dan diversas versiones del orden de sus viajes. Para unos habría regresado directamente a Atenas; para otros se habría dirigido a Italia meridional con el fin de conocer a los pitagóricos y en particular a Arquitas de Tarento. Es probable que en este período de la vida de Platón se sitúe la composición de las siguientes obras: *Hippias menor, Alcibíades, Apología, Eutifrón, Critón, Hippias mayor, Cármides, Laques, Lisis, Protágoras, Gorgias y Menón.*

Alrededor del año 388 abandona Italia (o Atenas, según la otra tradición) para dirigirse a Sicilia. Allí, en Siracusa, reina un griego de modesto origen, Dionisio I el Anciano, quien tiene en jaque a los cartagineses y se ha convertido en el amo absoluto de Sicilia. Su corte es fastuosa; los vicios que en ella reinan, numerosos; mas Dionisio es célebre. Platón intima con Dion, hermano político de Dionisio, quien tiene pretensiones de filósofo y admira a los socráticos. ¿Qué sucedió en realidad? ¿Fustigó Platón las costumbres disolutas de la corte? ¿Desconfió Dionisio de la presencia de este ateniense amigo de su cuñado? No lo sabemos exactamente; pero, sea como fuere, Dionisio obliga a Platón a embarcarse en una nave espartana. Esta embarcación —¿empujada por la tempestad o debido a un plan de Dionisio?— debe hacer escala en la isla de Egina, a la sazón en guerra contra Atenas, y Platón es vendido allí como esclavo. Por fortuna, Anníceris, a quien había tratado en Cirene, lo reconoce, paga el rescate y lo libera. Platón puede regresar, entonces, a Atenas en el año 387.

El filósofo compra un gimnasio y un parque situa-

dos en el noroeste de la ciudad y funda en ese lugar una escuela, la Academia. Se trata de la primera escuela de filosofía organizada como una universidad, con su estatuto, reglamento, alojamientos destinados a los estudiantes, salas de conferencia, museo, bibilioteca, etcétera. De todos los rincones de Grecia y del mundo mediterráneo concurren alumnos a seguir los cursos de Platón. En esta época, sin duda, escribe el *Fedón, El Banquete,* el *Fedro,* el *Ion*, el *Menexeno,* el *Eutidemo,* el *Cratilo* y comienza *La República.*

Hacia el año 367 muere Dionisio I el Anciano, y su hijo primogénito, Dionisio II el Joven, asciende al trono; tiene 30 años y carece de mayor experiencia en los negocios públicos. Dion llama inmediatamente a Platón haciéndole ver las perspectivas que se ofrecen para realizar reformas políticas mediante la aplicación de las ideas que le son caras. El filósofo acude y deja a Eudoxio la dirección de la Academia. Dionisio le acoge muy bien y parece mostrarse alumno dócil; sin embargo, muy pronto Dionisio ve en Dion y en el huésped a dos presuntos rivales. Destierra a Dion y poco después a Platón, a quien había retenido algún tiempo en condición de prisionero. El monarca promete, no obstante, llamar pronto a uno y a otro. Vuelto a Atenas, Platón permanece en ella seis años, y compone probablemente allí el *Parménides,* el *Teeteto, El Sofista, El Político* y el *Filebo.*

En el 361, Dionisio invita nuevamente a Platón. El filósofo retorna a Siracusa con algunos discípulos, deja a Heráclides del Ponto la dirección de la Academia. Quizá Platón defendiera la causa de Dion ante Dionisio. Éste, lejos de llamar a su pariente, confiscó sus bienes, obligó a la esposa de éste a casarse con el gobernador de Siracusa y forzó a Platón a permanecer en la resi-

dencia que se le había asignado. Gracias a la intervención de Arquitas, fue liberado y pudo regresar a Atenas.

En cuanto a Dion, termina por reclutar un ejército y embarca con algunos amigos de Platón para tomar a Siracusa por sorpresa. El éxito le acompaña e instaura una dictadura que dura tres años, hasta que finalmente es asesinado por su amigo, el platónico Calipo.

El filósofo permaneció en Atenas y debió de morir allí alrededor del 347. En este período final de su vida continuó al frente de la Academia y escribió el *Timeo*, el *Critias* y *Las Leyes*, que quedaron inconclusas.

2. Las obras de Platón

El filósofo que quiere conocer el pensamiento de los presocráticos, el de los estoicos o el de los epicúreos, se halla ante el problema que plantea la ausencia casi total de textos, se ve reducido a estudiar sólo fragmentos o citas formuladas por autores posteriores. En el caso de Platón, Aristóteles y Plotino, nos encontramos frente a un problema inverso, por así decirlo; ya no se trata de escasez de textos sino, a veces, de excesiva cantidad. Cuando se estudia a Platón y a Aristóteles es necesario apartar de entre todas las obras que las tradiciones, a menudo en desacuerdo, atribuyen a estos pensadores, las obras sospechosas y las apócrifas. Para la autenticación de los escritos platónicos se dispone de criterios externos: una obra se tiene por auténtica si Aristóteles o Cicerón la atribuyeron al filósofo, o si se hallan citas de una obra en el interior de otra. También hay criterios internos: un escrito será adjudicado a Platón si «armoniza» con su filosofía; sin embargo, se advierten los

peligros de tal procedimiento, que consiste en definir primeramente a Platón para poder juzgar los trabajos después. Otros críticos han utilizado el método estilométrico, que consiste en medir la frecuencia con que aparecen ciertas palabras griegas corrientes para determinar un «estilo» de Platón que permita autenticar una obra según la forma en que ha sido escrita. Pero debe observarse que el estilo no es dato inmutable en un hombre que vivió cerca de 80 años.

El segundo problema es el de la cronología de esas obras. Es cierto que el pensamiento de Platón ha evolucionado y que no es el mismo en los diálogos de la juventud y en los de la madurez; mas los críticos del filósofo no han logrado ponerse de acuerdo para establecer una cronología rigurosa.

Queda otra problema: Aristóteles nos habla[1] de «obras no escritas» de Platón. Hay quienes han pretendido distinguir una enseñanza exotérica, la cual se hallaría en los escritos que han llegado hasta nosotros; y otra esotérica, que habría estado reservada a los alumnos de la Academia. No obstante, es muy difícil saber algo preciso[2] sobre esta enseñanza esotérica, excepto que se refería a las «ideas-números».

Tenemos dos clasificaciones antiguas de los trabajos de Platón: una tripartita, de Aristófanes de Bizancio, y otra cuadripartita, de Trasilo. Damos aquí la clasificación adoptada en nuestros días por la colección de G. Budé, que ha editado las obras completas de Platón (texto con aparato crítico, traducción y amplias intro-

1. Véase ARISTÓTELES, *Física,* IV, 209 *b.*

2. Sobre el problema véase DAVID ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951).

ducciones), y de la cual tomaremos, salvo excepciones, las traducciones de todas las citas que seguirán.[3] Esta clasificación sigue un orden cronológico probable:

Hippias menor, sobre la Mentira, género anatréptico;
Alcibíades, sobre la Naturaleza del hombre, género mayéutico;
Apología de Sócrates;
Eutifrón, de la Piedad, género probatorio;
Critón, del Deber, género ético;
Hippias mayor, sobre lo Bello, género anatréptico;
Laques, sobre el Coraje, género mayéutico;
Lisis, sobre la Amistad, género mayéutico;
Cármides, sobre la Sabiduría, género probatorio;
Protágoras, sobre los Sofistas, género demostrativo;
Gorgias, sobre la Retórica, género refutativo;
Menón, sobre la Virtud, género probatorio;
Fedón, del Alma, género moral;
El Banquete, del Amor, género moral;
Fedro, de la Belleza, género moral;
Ion, sobre la Ilíada, género probatorio;
Menexeno, de la Oración fúnebre, género moral;
Eutidemo, o la Erística, género anatréptico;
Cratilo, sobre la Exactitud de los nombres;
La República, de la Justicia, diálogo político;
Parménides;

3. Las obras completas de Platón fueron también traducidas por CHAMBRY y BACCOU (8 vol. en la edición Garnier) y por L. ROBIN y J. MOREAU (2 vol., colección La Pléiade). La colección Loeb ofrece la edición del texto griego con traducción inglesa. [En español hay varias traducciones, incompletas, como la de P. de Azcárate, E. Mazorriaga, D. G. Baca, M. Pabón y Fernández Galiano, R. M. Agoglia, etc.]

Teeteto, sobre la Ciencia, género peirástico;
El Sofista, del Ser, género lógico;
El Político;
Filebo, del Placer, género ético;
Timeo;
Critias, o la Atlántida;
Las Leyes, o de la Legislación;
Epínomis, o el Filósofo (atribución discutida);
Cartas (su autenticidad es muy discutida; es probable, sin embargo, que la carta VII, que nos ofrece numerosos detalles sobre la vida de Platón, sea auténtica).
Diálogos dudosos: *Segundo Alcibíades, Hiparco, Minos, Los Rivales, Teages, Clitofón.*
Diálogos apócrifos: *De lo Justo, De la Virtud, Demódoco, Sísifo, Erixias, Axíoco, Definiciones.*

Todas estas obras nos han llegado en manuscritos, los más antiguos de los cuales se remontan a la Edad Media bizantina. Los dos más importantes son: un manuscrito del siglo IX que se halla en la Biblioteca Nacional de París, cuya primera mitad se ha perdido, pero se tiene de él una buena copia de fin del siglo XI, depositada en la Biblioteca de San Marcos, en Venecia; el otro data del año 895 y se encuentra en Oxford. Agreguemos que excavaciones realizadas en Egipto han permitido descubrir papiros incompletos o mutilados que se remontan a los tres primeros siglos de la era cristiana. (Uno de ellos, referente al *Fedón*, es del siglo III a.C.)

Debe añadirse que, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, las obras de Platón fueron comentadas o utilizadas por autores más o menos sagaces. Tenemos así comentarios de Proclo (sobre el *Cratilo, La República,* el *Parménides* y el *Timeo*); de Hermias, de Olim-

piodoro; la traducción latina incompleta de un comentario de Calcidio sobre el *Timeo*. Hay que citar también los textos de Plutarco, Galeno, Teón de Esmirna, Máximo de Tiro y Albino, quienes han comentado, citado o criticado a Platón.

3. El diálogo platónico

Todas las obras de Platón, excepto la *Apología de Sócrates* y las *Cartas*, son diálogos. En la mayor parte de ellos Sócrates lleva la voz cantante, salvo en *Las Leyes*, donde no figura, y en el *Parménides*, *El Sofista* y *El Político*, donde no tiene el papel principal. Casi todos los diálogos de Platón están armados como pequeñas comedias, en las cuales el carácter de los interlocutores de Sócrates está hábilmente trazado y aun parodiado. *El Banquete* es un hermoso ejemplo de este tipo. A veces esos diálogos relatan una conversación de la cual ha sido testigo uno de los interlocutores.

Naturalmente es imposible descubrir el pensamiento de Sócrates bajo el pensamiento del Sócrates de Platón. Pero el método dialéctico y dialogado debió pertenecer al maestro; como ahondamiento del contacto vivo por la palabra se despliega conforme con una investigación sin dogmatismo. En numerosos diálogos la discusión parte de una definición propuesta por un interlocutor; Sócrates finge asombro, criba la definición y extrae de ella conclusiones que el oponente aprueba a medida que aquél las deduce unas de otras. Luego, bruscamente, se produce el golpe teatral; se ha llegado a una conclusión que contradice el punto de partida, signo de que la definición propuesta nada vale. Cuando el inter-

locutor obra de mala fe, como Calicles, se niega a continuar la discusión; en cambio, si rebosa buena voluntad, como Teeteto, propone otra definición que Sócrates examina de nuevo. A veces los diálogos no llegan a ninguna conclusión; entonces quienes intervienen se separan proponiéndose a retomar la discusión en una próxima oportunidad. Esta ausencia de conclusión no significa escepticismo, sino un empeño de no llegar a ella hasta tanto no se hayan eliminado los errores más corrientes y las desfiguraciones más frecuentes. Al finalizar el *Teeteto* no sabemos quizá aún qué es la ciencia, pero sabemos ya lo que no es. La ironía socrática consiste en sorprender al interlocutor en flagrante delito de contradicción, en mostrarle que lo que él aceptaba como saber era sólo ignorancia. Según lo expresa V. Jankélévitch: «Sócrates desenmascara el fraude de esta erística, la impostura de este «arribismo»; limpia de sutilezas a los mercaderes de bellas frases y siente un travieso placer en hacer estallar los excesos de elocuencia, en deshacer esas pompas de jabón cargadas de vano saber. Sócrates es la conciencia de los atenienses; es, a la vez, su buena y su mala conciencia».[4]

En algunas obras, como *La República* o *Las Leyes*, hay muy poco diálogo, y contienen más exposición relatada que conversación propiamente dicha.[5] Terminemos subrayando el papel esencial de los mitos en los escritos platónicos, aspecto sobre el cual volveremos.

4. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Ironie*, París, 1936, pág. 3.
5. Sobre estos problemas, véase V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon; structure et méthode dialectique*, París, 1947.

CAPÍTULO II

LA ACADEMIA

1. La antigua Academia

La escuela que Platón fundó en los jardines de Academo cerca de Atenas, constituye el primer instituto verdaderamente organizado para acoger alumnos. Biblioteca, salas de conferencias, habitaciones, etcétera, confieren a los estudios filosóficos un carácter nuevo. La escuela trabajaba de acuerdo con programas y de todas partes acuden a seguir sus cursos. Numerosos alumnos, egresados de la Academia, irían después a llevar en múltiples direcciones, por la cuenca mediterránea, las ideas de Platón y sobre todo, quizá, sus concepciones políticas.

Poco después, una nueva escuela, el Liceo, sería fundada por Aristóteles, ex alumno de Platón. A partir del siglo III a.C. vemos aparecer otras dos: el estoicismo y el epicureísmo. Esas cuatro escuelas lograrán sobrevivir a sus fundadores durante siglos y su influencia será muy viva a lo largo de toda la Edad Media.

Hemos visto que en cada uno de sus viajes a Sicilia, Platón dejó la dirección de la escuela a un reemplazante; a la muerte del filósofo se sucederán los jefes de la Academia, quienes perpetuarán con mayor o menor fidelidad el pensamiento del fundador. A Platón le sucede su sobrino Espeusipo. Éste dirigió la escuela hasta su muerte en 339; se hallaba muy vinculado a Dion y participó probablemente en la preparación del desembarco de éste en Sicilia. De las numerosas obras de Es-

peusipo nada nos queda; sabemos simplemente por Aristóteles que sustituyó las ideas por los números.

Le sucede Jenócrates hasta el año 314; fue luego jefe de la escuela Polemón de Atenas, muerto en el 270; le sigue Crates de Atenas.

Señalemos que a Heráclides del Ponto, quien entró en la Academia hacia el 367, le fue confiada la dirección de la escuela cuando Platón partió nuevamente para Sicilia en el año 361 en compañía de Espeusipo y Jenócrates. A la muerte de Espeusipo, Heráclides regresa a su patria, Heraclea, situada en las riberas del Mar Negro y funda allí una afamada escuela.

2. La nueva Academia[1]

La antigua Academia se ocupaba ante todo de exponer y comentar una doctrina que aparecía como la expresión de la verdad; la nueva Academia va a replantear esta verdad formulando su crítica; de aquí su novedad y su desviación hacia el escepticismo.

1. Arcesilao. A la muerte de Crates, Arcesilao asume la dirección de la escuela. Había nacido en Pitanea, Asia Menor, en el 315 a.C.; llegado a Atenas trabó amistad con Teofrasto, jefe del Liceo que sucedió a Aristóteles, y también con Polemón y Crates. Es probable que conociera a Pirrón, fundador del escepticismo, y a Diodoro el megárico. Arcesilao asume la dirección de la Aca-

1. Véase VICTOR BROCHARD, *Les sceptiques grecs,* París, 1932, pág. 93 y sig. [Traducción castellana de V. Quinteros, *Los escépticos griegos,* Buenos Aires, Losada, 1945.]

demia en la época en que Zenón de Citio, fundador del estoicismo, y Epicuro, enseñan en Atenas. Nada ha escrito Arcesilao y su doctrina es bastante mal conocida; se sabe, sin embargo, que atacó todos los dogmatismos y en particular el estoicismo. Para él, que critica a Zenón, no puede existir representación comprensiva, sobre la cual los estoicos apoyaban la certeza o la ciencia. La única salida que queda al sabio es suspender su juicio (ἐποχή), pues ni los sentidos ni la razón pueden alcanzar la verdad; el sabio debe, entonces, abstenerse y dudar siempre ¿Cuáles serán las consecuencias de este escepticismo en moral? Si siempre se debe dudar, ¿cómo se ha de actuar? Arcesilao reconoce que se plantea el problema y da como criterio de la vida práctica lo razonable, εὔλογον, entendiendo por ello acciones que armonizan entre sí, que forman un todo coherente y a las que se puede justificar. Se ve, en consecuencia, que Arcesilao no es un escéptico en el sentido riguroso del término, puesto que pretende conservar siempre su condición de filósofo. Se comprende también que el pensamiento de Platón parece muy olvidado; si Arcesilao se muestra todavía académico, es por su método de enseñanza y discusión, que reserva amplio lugar al diálogo y a los discursos críticos.

Arcesilao muere hacia el 240 a.C. y le suceden en la dirección de la escuela filósofos de quienes sólo conocemos los nombres: Lácides, Telecles y Evandro; dos focenses, y luego Hegesino (o Hegesilao), quien fue maestro de Carnéades.

2. Carnéades. Carnéades nació en Cirene en 219 a.C.; aparte de Hegesino tuvo por maestro al estoico Diógenes el Babilónico y debió de leer los escritos de Crisipo.

En el año 156 fue enviado a Roma como embajador, en compañía de Diógenes el Babilónico y Critolao, para abogar por la causa de Atenas, que quería evitar el pago de una multa por el saqueo de Orope. Enfermo, perdió la vista hacia el fin de su vida. Los contemporáneos de Carnéades están de acuerdo en alabar su talento y su inteligencia.

La filosofía de Carnéades fue calificada a menudo de «probabilismo», puesto que su rechazo de todo dogmatismo le llevaba a exigir al hombre y al filósofo el atenerse a lo probable (πιθανόν). Carnéades es célebre por los argumentos que oponía al dogmatismo de los estoicos, los que han sido conservados principalmente por Cicerón y Sexto Empírico sobre la base de tradiciones orales, ya que aquél nada ha escrito.

Carnéades rechaza el criterio de la «representación comprensiva» (φαντασία καταληπτική), cara a los estoicos. Nuestros sentidos nos engañan, pues toda percepción implica una reacción del sujeto sobre el acto por el cual se percibe el objeto, lo que hace que no se pueda hablar de evidencia percibida; la imagen no es evidente por sí misma. Contrariamente a lo que pretende Crisipo, nosotros no damos el asentimiento sino a verosimilitudes, a probabilidades; es necesario, antes de pronunciarnos sobre una impresión, que la experimentemos largamente en un esfuerzo que la ponga a prueba. Además no estamos jamás seguros de que ese esfuerzo sea suficiente y exhaustivo; cuanto podemos hacer es adherirnos a lo probable y no a lo cierto. Resumiendo: para Carnéades hay representaciones falsas; ellas no dan lugar a ningún conocimiento cierto. Si las representaciones no ofrecen entre ellas ninguna diferencia, no podemos decir que unas son verdaderas y otras falsas; en fin, al

lado de toda representación verdadera podemos hallar una falsa y no tenemos ningún medio para distinguir ésta de la primera (por ejemplo, en los sueños, alucinaciones, ebriedad).[2] Los estoicos responderán que es tarea de la dialéctica enseñarnos a distinguir lo verdadero de lo falso; mas Carnéades retomó la argumentación por el *sorites* para mostrar que la dialéctica no nos permite distinguir una cosa de otra, por ejemplo: ¿es *tres* poco o mucho? Crisipo responde que es poco; pero si se agrega *uno*, ¿*cuatro* será mucho? ¿Cuándo se pasará de *poco* a *mucho*? Yo no puedo decirlo y sin embargo *poco* no significa *mucho*. Podríamos repetir el mismo razonamiento a propósito del *montón*: dos granos no forman un montón ni tampoco tres. ¿A partir de cuántos granos tendremos un montón? ¿Cuándo la modificación cuantitativa hace aparecer la modificación cualitativa? ¿En qué momento lo discontinuo se introduce en lo continuo? ¿Cómo dar cuenta mediante nuestros conceptos de esta evolución creadora? Es necesario concluir que todo permanece inasible (ἀκαταληπτόν). «Arrojar de nuestras almas ese monstruo temible e indómito que se llama la precipitación del juicio, he aquí, decía Clitómaco, el trabajo de Hércules que Carnéades ha realizado.»[3]

Carnéades se dedicó también a un intenso trabajo de crítica contra la teología de los estoicos. Para los estoicos los dioses son seres vivos; el mundo mismo es un ser vivo divino. El desarrollo del tiempo está regido por una Providencia divina a la cual el hombre debe someterse aceptando cuanto suceda, aceptación que no es más

2. Sobre todo esto véase CICERÓN, *Académicos*, II.
3. CICERÓN, *Académicos*, II, XXXI.

que una aprobación dada a la sazón providencial del Destino que rige todas las cosas. Si todas las cosas están dirigidas por el Destino, la adivinación es posible.

Carnéades va a rechazar este optimismo finalista. Si todo el mundo es obra de la Providencia, ¿por qué existen las plagas, las enfermedades, los animales dañinos? Si todo se hace según la voluntad de los dioses, ¿hemos de decir que éstos dirigen el ritmo de las mareas del océano, así como el ritmo de los ataques de fiebre? Los dioses, dicen los estoicos, son seres vivos que poseen un cuerpo; pero entonces deben ser mortales, porque no hay cuerpos inmortales. En ese caso, ¿son dioses? ¡Si Zeus es un dios, su hermano Poseidón también lo es, así como su hijo el río Aquelao, el Nilo y todos los ríos y los guijarros que ellos arrastran! Carnéades no ha cesado de criticar el panteísmo optimista del Pórtico;[4] igualmente censura las ideas de los estoicos sobre la adivinación;[5] las historias que corren sobre los adivinos, los sueños interpretados son sólo leyendas que no hacen más que turbar el espíritu de los hombres. Toda adivinación es ilusoria y la religión sólo ha de ganar si se libera de tales supersticiones.

Asimismo, impugna Carnéades las teorías estoicas sobre el Destino. Si todo se encadena según el Destino, como lo quiere Crisipo, no se puede hablar ya de libertad humana: «Si todo sucede por causas antecedentes —expresa Carnéades— los acontecimientos están ligados unos a otros por un estrecho encadenamiento natural. Si es así, la necesidad produce todo y, en tal caso, nada está en nuestro poder. Sin embargo, algo está en

4. Véase Cicerón, *De natura deorum.*
5. Véase Cicerón, *De divinatione.*

nuestro poder; pero si todo acaece conforme con el Destino, todo sucede según causas antecedentes; en consecuencia, todo cuanto acontece no sucede según el Destino».[6] Para Carnéades los acontecimientos futuros son ciertos, mas de una manera abstracta que hace que nadie pueda conocerlos anticipadamente con certeza; todo acaece, en verdad, en función de un encadenamiento necesario, aunque nada es eternamente verdadero. Lo porvenir es verdadero o falso, pero no puede ser previsto. Para salvaguardar la libertad humana no es menester recurrir al *clinamen* de los epicúreos y dejar librada la naturaleza al azar; la causa del movimiento voluntario se halla en nosotros, en la voluntad misma, que es autodeterminación. Por eso una acción voluntaria no es previsible; pretender lo contrario sería decir que ella es determinada.

Las ideas morales de Carnéades son bastante mal conocidas. Se sabe que fue enviado a Roma como embajador con otros dos filósofos para defender la causa de Atenas condenada a pagar una multa; su defensa habría consistido en hablar el primer día de la justicia con mucha elocuencia y en criticarla después el segundo, diciendo que ella no era más que una institución humana y que no había ningún derecho divino o natural superior a las convenciones humanas.[7] Empero, es difícil, en el estado actual de los textos, decir con precisión cuál era la concepción de la justicia de Carnéades. Su moral parece haberse reducido a un arte de vivir (τέχνη τοῦ βίου) hecho de prudencia y de reflexión, doctrina del

6. Véase CICERÓN, *De Fato*, XIV. Sobre el problema véase D. ARMAND, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité*, Lovaina, 1945.
7. Véase CICERÓN, *De Republica*, III (en LACTANCIO, *Divin. Instit.*, V, 15).

«justo medio» que retoma por su cuenta la vieja fórmula *voluptas cum honestate.*

Como se ve, la filosofía de Carnéades parece haber sido sobre todo una máquina de guerra contra los dogmatismos, una crítica contra el fanatismo y la pedantería.

Carnéades murió en el año 129; Clitómaco de Cartago le sucedió en la dirección de la escuela. Escribió numerosas obras cuyo recuerdo conservó Cicerón, quien parece haberse inspirado en ellas para redactar los *Académicos.* Entre sus discípulos debemos citar a Carmadas, célebre por su memoria y su elocuencia, y a Metrodoro de Estratonícea, quien abandonó la escuela de Epicuro para adherirse a la Academia. Clitómaco murió hacia el año 110 y Filón de Larisa se hizo cargo de la escuela.

3. Filón de Larisa. Nació en el año 145 antes de Jesucristo; llegó a Atenas a la edad de 24 años y fue alumno de Clitómaco. Durante la guerra entre Mitridates y los romanos abandonó Atenas y se refugió en Roma en el 88. Enseñó allí con gran éxito y entre sus oyentes se contó a Cicerón.

No nos queda ningún libro de Filón de Larisa, pero Cicerón, Etobeo y San Agustín hablan elogiosamente de su talento y de su éxito. Los historiadores de la filosofía no están de acuerdo sobre la manera en que se puede reconstruir la doctrina de este autor. Hermann y E. Zeller han discutido sobre este tema; nosotros seguiremos a V. Brochard en sus conclusiones. Filón ha creído en la existencia de la verdad, pero ha rehusado al hombre el derecho de afirmar que pueda llegar a la certeza de poseerla; jamás puede la verdad ser conocida exactamente. La verdad ha sido ocultada por la Naturaleza;

no podemos alcanzarla, mas debemos trabajar para aproximarnos a ella: «No renunciamos —dice— por fatiga a la persecución de la verdad; todas nuestras discusiones no tienen otro fin, al enfrentar opiniones contrarias, que hacer surgir o provocar por tal medio una chispa de verdad o algo que se le aproxime». Al decir que la verdad existe, Filón parece, pues, alejarse de Carnéades y acercarse a Platón. Agreguemos que Cicerón alude a una enseñanza esotérica que habría sido impartida por Filón, enseñanza sobre la cual sólo se pueden formular hipótesis. San Agustín, por ejemplo, creía que los alumnos de Filón eran iniciados en el oculto tesoro de los dogmas platónicos.

El filósofo, afirmaba Filón, se asemeja al médico: debe persuadir al enfermo para que acepte los remedios y tiene que destruir el efecto de las palabras de aquellos que quieren darle consejos contrarios. El filósofo exhorta, da los preceptos más adecuados para asegurar la felicidad y ofrece, a quienes no pueden elevarse a la perfección, buenas y útiles máximas para alcanzar la rectitud en el juicio y la equidad en la conducta.

Entre los alumnos de Filón de Larisa, figuró Antíoco de Ascalona, quien lo siguió a Roma; mas éste abandonó bastante pronto las ideas de su maestro y terminó por declararse enemigo de la nueva Academia. Fue amigo de Lúculo y Cicerón.

Filón de Larisa murió hacia el año 85 a.C. Como lo afirma V. Brochard: «Después de Filón la nueva Academia no hizo sino declinar. Antíoco se pasó al adversario. Los otros sucesores carecieron de brillo. Filón de Larisa fue el último de los académicos».[8]

8. *Loc. cit.,* pág. 208.

Se puede decir, a lo sumo, que después de Filón algunos latinos, entre ellos Cicerón, y más tarde Cotta, perpetuaron el recuerdo de la Academia en Roma y que en Alejandría ella tuvo algunos adeptos, como Heráclito de Tiro y Eudoro de Alejandría.

3. La supervivencia del Platonismo

Si la Academia desaparece como escuela, la filosofía de Platón, en cambio, no se mantiene menos viva a través de toda la Antigüedad y el Renacimiento, sin hablar, naturalmente, de la época moderna.[9]

La filosofía de Platón reaparece, si bien considerablemente transformada, en el neoplatonismo de los alejandrinos,[10] en Filón de Alejandría (desde el 40 a.C. hasta el 40 d.C.)[11] y en Plotino.[12] Ejercerá una influencia muy profunda sobre numerosos escritores cristianos del comienzo de la era, como San Agustín,[13] Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Teodoreto, quienes estudian o utilizan a Platón.

9. Véanse sobre este tema las *Actes* du Congrès de l'Association G. Budé, realizado en Tours y en Poitiers en 1953.

10. Véase PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953. E. VACHENOV, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, 3 vols., París, 1846-1851.

11. Véase E. BRÉHIER, *Les idées philos, et relig. de Philon d'Alex*, París, 1925. J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, París, 1958.

12. Véase E. BRÉHIER, *La philos. de Plotin*, París, 1928. [Trad. castellana de esta obra por Lucía Prossek Prebisch, *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1953.] M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, París, 1952.

13. Véase E. GILSON, *Intr. à l'Etude de Saint Augustin*, París, 1943.

Ciertamente, en el curso de la Edad Media el prestigio del aristotelismo parece prevalecer sobre el platonismo, más el pensamiento de Platón se mantiene siempre vivo[14] y se lo encuentra hasta en las obras de los filósofos bizantinos y árabes.

Todos los esquemas históricos que tratan de seguir las diferentes direcciones según las cuales se ha perpetuado el pensamiento de un filósofo, resultan por fuerza dogmáticamente simplificadores. Se podría, con todo, decir que el platonismo y el neoplatonismo cristianos, después de haber hallado una expresión importante en las obras del seudo Dionisio Areopagita (¿siglo VI?), reaparecen por lo menos en dos puntos distintos de Europa.[15] En primer lugar, entre aquellos que se llaman los místicos renanos del siglo XIV: el Maestro Eckhart, Tauler, Suso,[16] el flamenco Ruysbroeck el Admirable; luego, en el siglo XV, en Nicolás de Cusa.[17] Luego en el Renacimiento en Italia, se asiste a una verdadera renovación de los estudios platónicos. En Florencia, Marsilio Ficino[18] traduce a Platón y a Plotino al latín y los desvía hacia el cristianismo. Toda una corriente platónica y neoplatónica se desarrolla con Pico de la Mirán-

14. Véase sobre el platonismo medieval la comunicación de M. de Gandillac al Congreso de la Asociación G. Budé (1953).

15. Sería necesario igualmente hablar de Inglaterra. Véase E. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* Leipzig-Berlín, 1932; trad. inglesa de 1954.

16. Véase HENRI DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle,* París, 1899. JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane,* París, 1956.

17. Véase M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cuse,* París, 1941.

18. Véase R. MARCEL, *Marsile Ficin,* París, 1958.

dola, contemporáneo de Ficino; más tarde con Giordano Bruno (1548-1600) y con Campanella (1568-1639).

Conviene recordar las relaciones del platonismo con Perná. Según Eudoxio de Cnido, dentro de la Academia había un gran interés por Zoroastro; en el siglo XII el gran místico y teósofo iraniano Sohrawardi trató de hacer converger la vía de Zoroastro, la de los magos y la de Platón.[19].

Recordemos finalmente que en 1578 Henri Estienne ofrece una edición de la obra de Platón que sigue haciendo de edición príncipe en lo que atañe a las referencias. Estas referencias se reproducen en el margen de todas las ediciones de las obras de Platón y a esta paginación internacional (números para las páginas y letras para las partes de página) remiten todas nuestras citas.

19. Véase J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés* (2.ª edic., París, 1973). Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. II: *Sohrawardi et les platoniciens de Perse* (París, 1971).

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Capítulo III

PLATÓN Y LA FILOSOFÍA

1. La muerte de Sócrates

A menudo se ha querido convertir a Platón en el primer filósofo occidental para quien sabiduría sería sinónimo de conocimiento. Para un Nietzsche tal actitud significaría la pérdida definitiva de cuanto había de más grande en aquella visión trágica del mundo que se reconocía en los primeros filósofos griegos; para un Brunschvicg el esfuerzo platónico, que reposa en el «nadie entre aquí si no es geómetra», sería, por el contrario, una tentativa meritoria que anuncia la civilización de los tiempos modernos, pero una tentativa demasiado tímida que no supo desembarazarse definitivamente de esa forma de pensamiento prelógico, constituida por el mito. Por sugestivas que sean tales apreciaciones, fundamentalmente opuestas, olvidan que si Platón pudo hallar en la enseñanza de los distintos pitagóricos, a la vez, una ciencia y una mística del número, el acontecimiento capital que decidió su vida fue la condena a muerte de Sócrates, a tal punto que se puede decir que la muerte del maestro ha tenido, para el desarrollo del pensamiento de Platón, una influencia más grande que la enseñanza recibida de él.

La muerte de Sócrates es una iniquidad y un crimen cometidos por la Ciudad; mas, ¿cómo el Mal pudo prevalecer sobre el Bien, la Mentira sobre la Verdad y la Injusticia sobre la Justicia? Sócrates había llevado una

vida ejemplar, había defendido a su ciudad cuando estaba en peligro y se había esforzado por hacer reflexionar a los atenienses para tornarlos mejores. No obstante, Sócrates, que en las conversaciones dialogadas desarmaba con su mayéutica y su ironía los argumentos especiosos de los sofistas, acaba de ser derrotado por abogados rencorosos y sin talento. Enseñando la virtud y predicando con el ejemplo, Sócrates se ha atraído la enemistad y la calumnia de acusadores que le denuncian por impío y corruptor de la juventud. ¿Cómo la ciudad de Atenas pudo ser ingrata hasta tal punto con uno de sus mejores ciudadanos? ¿Cómo los falsos discursos pudieron ser más persuasivos que los verdaderos? He aquí la cuestión que se planteó Platón y que lo condujo a convertir el problema de la educación de los hombres y el de la organización de la ciudad en el punto central de la filosofía. Ésta debe darnos la luz que nos permita reconocer dónde está la justicia en la vida privada y en la pública. Los viajes de Platón a Sicilia, la amplitud de *La República, El Político y Las Leyes* testimonian la importancia que el filósofo reconocía a los problemas éticos y políticos. Es necesario preparar a los hombres para que lleven una vida justa y para que comprendan que una ciudad no será feliz a menos que los filósofos la gobiernen o que los gobernantes se dediquen a la filosofía.[1]

Así, pues, si es verdad decir con Nietzsche que los predecesores de Platón eran ante todo pensadores trágicos que meditaban la condición del hombre frente a la Naturaleza y al Destino, no es menos cierto que Platón reflexionó sobre otro aspecto trágico de la condi-

1. *República,* V, 473 *d; Cartas,* VII, 326 *b.*

ción humana: el que le ha revelado la condena a muerte de Sócrates y que proviene de la injusticia de la Ciudad. Si hay una tragedia del hombre en el mundo, relatada por más de un poeta y más de un mito, hay también una tragedia del hombre en la Ciudad, pero ésta no es solamente un drama que se vive: debe ser también un drama que se denuncia. A esta tarea Platón consagró su vida.

2. La noción de la medida

La mayor parte de los contradictores de Sócrates estaba constituida por los sofistas. Como profesores de elocuencia, éstos enseñaban a los jóvenes ricos el arte de hablar con verosimilitud de todas las cosas, sin consideración alguna por las convicciones personales ni respeto por la verdad. Se puede decir que el pensamiento de Sócrates y el de Platón están particularmente dirigidos contra los sofistas y que las ideas de estos últimos se adhieren a la doctrina central de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas».

El sofista Protágoras era, probablemente, discípulo lejano de Heráclito, célebre por su filosofía del devenir y por esa visión trágica de un mundo donde «todo fluye» y donde los contrarios libran una lucha perpetua que permite decir que «el combate es el padre de todas las cosas». De esta filosofía del devenir Protágoras extrae una lección de relativismo: hay un movilismo universal según el cual «lo en-sí y para-sí nada es; no hay nada que se pueda denominar o calificar con exactitud».[2] La

2. *Teeteto*, 152 *d*. «Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον ειναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.»

esencia de las cosas varía, pues, para cada individuo: «Tal como me parecen las cosas, así son para mí; tal como te parecen, así son para ti».[3] Por eso toda la «sabiduría» de Protágoras puede resumirse en la conocida fórmula: «El hombre es la medida de todas las cosas; para aquellas que son, medida de su ser; para aquellas que no son, medida de su no-ser».[4] Así, entonces, hablar de lo Verdadero en sí, del Bien en sí, carece de sentido porque todo es relativo al hombre, es decir, al individuo.[5]

Por tal motivo no debe asombrarnos ver que en otro sofista, Gorgias, el relativismo de Protágoras se prolonga en una especie de nihilismo escéptico que afirma: «Nada existe. Si algo existe, es incognoscible. Si se lo puede conocer, no es posible comunicar a nadie ese saber». Lo que existe son, pues, apariencias y no realidades. Cada individuo debe aprender el arte de imponer a los otros las apariencias que le son útiles en un momento dado. Ese arte es la retórica, de la cual Gorgias es el padre.

De este modo si el hombre, esto es, el individuo es la medida de todas las cosas, no hay, finalmente, medida, porque nada toma la medida de los hombres o les confiere una. No debe extrañarnos, entonces, cuando vemos a los sofistas convertirse en defensores de la fuerza, la violencia y la desmesura. Así, para Calicles: «El signo de lo justo es la dominación del fuerte sobre el débil y la aceptación de su superioridad».[6] Para él,

3. *Cratilo*, 386 *a*.
4. *Teeteto*, 152 *a*.
5. UNTERSTEINER (*I Sofisti*, Turín, 1949; trad. ing., 1954) ha tratado de rehabilitar a los sofistas diciendo que ellos han querido hacer del hombre el organizador de toda experiencia.
6. *Gorgias*, 483 *d*.

«más poderosos», «más fuertes» y «mejores» son sinónimos,[7] y agrega que es preferible cometer la injusticia a sufrirla. Trasímaco afirma lo mismo: «Yo sostengo que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte».[8]

La fórmula de Protágoras nos coloca en una situación parecida a la que nos provocaría la fórmula de Nietzsche: «Dios ha muerto». Mas, en tanto que ésta podría servirnos, en rigor, de punto de partida para una filosofía humanista de la libertad, ya que afirma que la Verdad es una norma humana elaborada por los hombres y para ellos, aquélla nos priva de toda referencia a una unidad cualquiera, puesto que el «hombre» de que se habla no es el Hombre genérico, sino el hombre en tanto que individuo. Si el hombre es la medida de todas las cosas, las palabras Verdad, Bien y Justicia no tienen ya sentido; la condena de Sócrates es, entonces, posible, pero con ella también la de la existencia de la Ciudad.

¿Dónde hallar la unidad que permita medir todas las cosas? ¿No podríamos descubrirla en la estructura misma de las cosas? Los atomistas se decidirían de buen grado por la afirmativa y los discípulos de Leucipo y Demócrito aceptan el átomo como la unidad elemental a partir de la cual todo puede ser explicado: «Dividen [el todo] en elementos finitos y lo recomponen con elementos finitos».[9] También, en el *Fedón*,[10] Simmias compara

7. *Ibíd.*, 488 *c.*
8. *Repúb.*, I 338 *c.*
9. *Sofista*, 252 *b.*
10. *Fedón*, 85 *c.* Burnet ve en la teoría de Simmias el recuerdo de una concepción pitagórica; Frank y J. Moreau creen, con mayor razón, que se trata de una doctrina atomista. (Véase J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, págs. 374-375.)

el alma humana con una armonía que sería el producto de los diferentes elementos que la constituyen; luego, «tantas veces como nuestro cuerpo se muestra laxo o tenso en exceso a causa de las enfermedades u otros males, es necesario que inmediatamente nuestra alma se destruya a pesar de ser lo más divino [...], mientras que, por el contrario, los despojos corporales del individuo perduran largo tiempo hasta el día en que son destruidos por el fuego o la descomposición».[11] Sin embargo, tal punto de vista es engañoso porque el elemento aludido sólo da cuenta de una unidad que presupone; por ejemplo, un carro no es un conjunto de tornillos, maderas, etcétera; lo que constituye el carro es su esencia (οὐσία), es decir, la unidad que se ha dado a todas las piezas que lo componen, pero que no nace de ellas.[12]

La unidad que buscamos no la hallaremos, entonces, en los elementos de las cosas. Sócrates nos revela que él creyó en cierta época que Anaxágoras iba a enseñarle lo que buscaba: «He aquí que un día oí leer en un libro que, se decía, era de Anaxágoras, lo siguiente: «En definitiva es el Espíritu (νοῦς) el que ha puesto el orden en todo; él es la causa de todas las cosas». Esta causa provocó mi alegría; me parecía que convenía, en cierto sentido, convertir el Espíritu en causa universal. Si ello es así, pensaba yo, este Espíritu ordenador que realiza justamente el orden universal debe también disponer cada cosa en particular de la mejor manera posible».[13] Más, después de haber leído el libro de Anaxágoras, Sócrates ve desvanecer sus esperanzas; Anaxágoras

11. *Fedón,* 86 *c.*
12. Véase *Teeteto,* 207, *a.*
13. *Fedón,* 98 *a.*

no extrae ningún provecho de este Espíritu que él ha invocado. Habla de las acciones del agua, del aire, del éter; sin embargo, no puede explicar el porqué de las cosas. «Su situación me pareció idéntica a la de quien, luego de haber dicho que en todos sus movimientos Sócrates actúa mediante su espíritu, al proponerse en seguida explicar las causas de cada uno de mis actos, los presentara así: En primer lugar, ¿por qué estoy sentado en este sitio? Porque mi cuerpo está formado de huesos y de músculos; que los huesos son sólidos y tienen junturas que los separan unos de otros, mientras que los músculos, que poseen la propiedad de tenderse o relajarse, cubren los huesos con la carne y la piel que mantiene unido el conjunto; que como consecuencia de la articulación de los huesos, la relajación y tensión de los músculos me habilitan, por ejemplo, en este momento para flexionar mis miembros, y ésta es la causa en virtud de la cual estoy sentado aquí de esta manera».[14] Semejante discurso deja totalmente a un lado las verdaderas causas por las cuales Sócrates está sentado en la prisión. «Helas aquí, sin embargo: puesto que los atenienses han juzgado preferible condenarme, por esa razón yo, a mi vez, he considerado mejor permanecer sentado en este lugar, es decir, me pareció más justo sufrir, quedándome donde estaba, el castigo que me han impuesto». Es necesario, pues, distinguir, cosa que Anaxágoras nunca hizo, lo que es, por una parte, verdaderamente causa (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) y, por otra, aquello sin lo cual esta causa no sería jamás causa (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον).

Así, entonces, estamos siempre sobre una balsa que

14. *Ibíd.*, 98 *c*.

va a la deriva. Para emprender la gran travesía[15] nos hace falta constantemente la unidad de medida. El derrotero que hemos seguido lejos del dios, esto es, del Bien nos llevó a decir que cada hombre era la medida de todas las cosas, el amo de su itinerario, pero este recorrido no nos ha conducido a ninguna parte. El hombre ha perdido, en consecuencia, toda medida; actúa mal y nada comprende, aunque haya afirmado ser la medida de todas las cosas. Nos es indispensable, por eso, cambiar de rumbo, tomar τὸν δεύτερον πλοῦν,[16] a fin de hallar una verdadera ciencia de la medida, una «métrica» de la justa medida. Para descubrirla es necesario efectuar dentro de nosotros una verdadera «conversión» (περιαγωγη)[17] que nos permita comprender que «la divinidad debe ser la medida de todas las cosas en grado supremo, y mucho más, creo, de lo que lo es, como se pretende, el hombre»,[18] pues el Bien no es una medida que varíe con los individuos. El Bien es el que introduce la unidad entre los seres y el que sustituye la multiplicidad engendradora de la discordia por la unidad que permite el amor. Por tal razón, según Aristóxeno de Tarento, Platón afirmaba: «El Bien es lo Uno».

3. La alegoría de la caverna

El libro VII de *La República* comienza con uno de los textos más célebres de Platón: la alegoría de la ca-

15. *Ibíd.*, 85 *d.*
16. *Ibíd.*, 99 *d.*
17. *Rep.*, VII, 518 *d.*
18. *Leyes*, IV, 716 *c*: «'Ο δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.»

verna. Sócrates pide a Glaucón que imagine hombres encadenados en una caverna, los cuales dan la espalda a la entrada, abierta hacia la luz; detrás, a lo lejos, brilla un fuego, encendido sobre una altura. Entre ese fuego y los prisioneros se interpone una senda elevada y a lo largo de ella corre un pequeño muro. Supongamos ahora que algunos hombres transiten por el citado camino llevando objetos de diversas formas, así como figuras de hombres y animales que sobrepasan la altura del muro; unos hablan en tanto otros guardan silencio. Los prisioneros de la caverna, al no poder ver sino las sombras que se proyectan sobre el fondo de la prisión, toman tales sombras por realidades y les atribuyen las palabras que puedan oír pronunciar. Los prisioneros son nuestra imagen; la prisión es nuestro mundo visible. Las auténticas realidades constituyen el mundo inteligible y en los límites de ese mundo inteligible se halla la idea del Bien, la cual se descubre sólo con esfuerzo, pero es la fuente de toda luz. Para pasar del mundo visible al inteligible nuestra alma debe realizar un movimiento de conversión y remontarse hacia su principio. Pero el tránsito es difícil puesto que nuestros ojos están habituados a la penumbra de la prisión y el pasaje de la oscuridad a la luz nos enceguece. Por tal causa, si desatamos a esos prisioneros, la mayor parte de ellos intentarán volver al fondo de la prisión y maldecirán a quien ha querido liberarlos.

Aunque la alegoría es clara, suscita no pocas dificultades, que nacen, en última instancia, de malas interpretaciones. El contrasentido más corriente es el que consiste en creer que Platón piensa de acuerdo con un dualismo y que es necesario distinguir, por una parte, el mundo de las ideas y, por otra, el mundo sensible.

Así Aristóteles reprochó a menudo a Platón haber «separado las ideas». Se dirá entonces que la realidad inteligible viene a duplicar inútilmente la realidad sensible y que nos hallamos en presencia de dos realidades, sin que se logre comprender cómo es posible pasar de la una a la otra.

Es indispensable entender que estos dos mundos son, a la vez, separados y uno. Como lo dice muy bien J. Lagneau: «El mundo inteligible no es una especie de reproducción o paradigma del mundo sensible, en el sentido propio, sino ese mundo visto por el espíritu a través del espíritu mismo, es decir, esclarecido a la luz moral, que toma un significado y una realidad superiores por la relación en que es colocado con respecto del Bien concebido, querido y puesto como el único ser digno de ese nombre, independiente, fundado en sí mismo».[19] Joseph Moreau expresa que el platonismo «puede ser considerado como realismo; mas ello no excluye que sea, al mismo tiempo, un idealismo».[20] Se puede entender por ello que el realismo de Platón no tiene nada que ver con el realismo ingenuo, que conduce al subjetivismo y al movilismo empíricos, para los cuales todo es verdadero y, finalmente, nada es verdadero. El realismo de Platón es un realismo inteligible que erige la idea en realidad; en ese sentido se distingue del idealismo, que reduce la realidad a la idea. Si se ha de hablar de un idealismo platónico, ello sólo es posible en cuanto los objetos sensibles no son realidades, sino apariencias, remedos de las ideas. Hay, a la vez, en Pla-

19. *Les écrits de Jules Lagneau,* París, 1924, pág. 152.

20. J. MOREAU, *Réalisme et idéalisme chez Platon,* París, 1951, pág. 3.

tón un realismo ontológico, puesto que «Dios es la medida de todas las cosas», y un idealismo gnoseológico, ya que es el hombre quien trata de conocer y es necesario que él se despoje antes, para ello, de *su* realidad. Así, para Platón, la realidad no es un dato; un camino largo y difícil debe conducirnos a ella.

Platón ha planteado después de Parménides y en una perspectiva muy diferente el problema de las relaciones del ser y el conocer. Si el ser está puesto, ¿cómo se dejará éste penetrar por el conocimiento que yo podría tener de él? Si parto del «yo pienso», ¿puedo decir que no hay ningún ser independiente de mí al cual se refiere mi pensamiento? Tal es el gran problema que se plantea Platón y cuya génesis intentaremos exponer.

CAPÍTULO IV

LOS PRIMEROS DIÁLOGOS

Hasta donde es posible establecer una cronología aproximada de la obra de Platón, los diálogos de que vamos a hablar pertenecen a la primera época; no se encuentra todavía en ellos la teoría de las ideas, y el pensamiento del filósofo parece hallarse aún muy próximo al de Sócrates. En esos diálogos, Sócrates trata de llegar a definir las nociones, pero la mayor parte de las veces no alcanza una conclusión; así, el *Eutifrón* y el *Cármides* terminan en sendos interrogantes. No debe deducirse, empero, que tales obras se encierran en los límites de un amable escepticismo; se esfuerzan por conducir a buen término un trabajo de depuración. No se trata tanto, ciertamente, de averiguar qué es la justicia, la santidad, la sabiduría o la educación buena, como de saber ante todo lo que ellas no son y eliminar de ese modo sus deformaciones, tanto más peligrosas cuanto más extendidas se encuentran.

I. En el *Eutifrón,* o de la Piedad, Sócrates, citado ante la justicia, se encuentra con Eutifrón, quien a su vez ha acusado a su propio padre ante los tribunales porque éste dejó morir en prisión a un esclavo asesino. Para justificar esta actitud, que provoca la indignación de su parentela, Eutifrón menciona el ejemplo de Zeus, quien mutiló a su propio padre porque éste devoraba a sus hijos. Sin embargo, Sócrates no se conforma con ejemplos de piedad y pregunta a su interlocutor qué entiende él por «piadoso». El interpelado responde: «Lo que

es caro a los dioses». Mas Sócrates observa que los dioses se hallan en perpetua discordancia y que si la conducta de Eutifrón podía recibir el asentimiento de Zeus era, sin duda alguna, odiosa a Cronos. El problema, entonces, es saber si algo es piadoso porque es amado por los dioses o si ello es amado por los dioses porque es piadoso. Así, pues, no se convalida un acto refugiándose perezosamente tras el orden divino; no es fuera de él, sino en él mismo, donde debemos buscar aquello que fundamenta su valor.

II. En el *Cármides,* o de la Sabiduría, Sócrates interroga a Cármides, un apuesto aristócrata que se jacta de poseer la sabiduría (σωφροσύνη), qué entiende por «sabiduría». El interrogado responde primeramente diciendo que es una ausencia de precipitación (ἡσυχιότηςτις), hecha de moderación y calma; Sócrates, empero, muestra al instante que la rapidez y la decisión valen más que la lentitud, en la mayor parte de los casos. Cármides define entonces la sabiduría como una especie de pudor (αἰδώς), a lo cual Sócrates responde, citando a Homero, que el pudor es mal compañero para el indigente. Ni la lentitud ni el pudor, pues, son buenos en sí mismos; a veces son signos de sabiduría; otras, de lo contrario. Cármides da entonces una tercera definición (161 *b*) y convierte a la sabiduría en el acto, para cada uno de nosotros, de hacer lo que nos compete: He aquí un enigma, dice Sócrates. ¿Será necesario que cada uno teja sus vestidos, fabrique su calzado, sin entrometerse jamás en los asuntos del prójimo? En ese momento interviene Critias y expresa que es menester distinguir entre «fabricar», que tiene un sentido técnico y utilitario, y «actuar»; agrega que la sabiduría debe definirse como la actividad que se ejercita en el bien (163 *e*). Sin em-

bargo, observa Sócrates que se ha andado mucho camino para llegar a una simpleza. Además, al decir que los artesanos pueden ser sabios, hasta cuando se ocupan de las cosas del prójimo, según sostiene Critias, afirmamos que ellos pueden ser sabios sin saberlo; no saben, en efecto, si lo que hacen para los demás les será útil o no. ¿Qué resultaría una sabiduría que no se reconociera como tal? Critias decide, en consecuencia, volver al comienzo y expresa que la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo (164 *d*), como lo recomienda la inscripción del templo de Delfos. Sócrates critica esta concepción de la sabiduría. Los historiadores de la filosofía se han asombrado y han creído que Platón formulaba en el *Cármides* la crítica del socratismo;[1] en verdad, según bien lo muestra J. Moreau, de quien tomamos toda esta interpretación del citado diálogo,[2] lo que Critias espera del «conócete a ti mismo» es una especie de ciencia humana apropiada para reconocer las aptitudes de cada individuo a fin de asignarle en la Ciudad el puesto que le permita contribuir a la felicidad de ésta. Sócrates, pues, rehúsa al «conócete a ti mismo» la pretensión de individualismo o de dominio. Para Sócrates esta máxima es una invitación a reflexionar, no sobre el individuo, sino sobre la persona; es una meditación sobre el conocimiento del alma y del bien. Una ciencia o una técnica pueden darnos sólo un poder utilizable (χρήσιμον) en ciertos casos, pero no absolutamente útil (ὠφέλιμον). El *Cármides* no presenta conclusiones; prepara, sin embargo, el terreno para reflexiones futuras.

1. Véase E. Honeffer, *Plato gegen Sokrates,* Leipzig, 1904.
2. Véase J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien,* pág. 119 y sig.

III. En el *Protágoras*, o los Sofistas, Protágoras define a la sofística como un arte de educar a los hombres. A diferencia de Hippias, que enseñaba aritmética, geometría, música, astronomía y toda clase de ciencias, Protágoras pretende enseñar sólo la prudencia y el buen sentido (εὐβουλία) con respecto a la vida en el seno de la familia y de la ciudad. Así, pues, parece que Protágoras no confunde la técnica con la educación, y ello se deduce del famoso mito de este diálogo (320 *c*). Cuando los dioses crearon a los mortales, encargaron a Epimeteo y Prometeo la tarea de dotar a aquéllos de cierto número de cualidades. Epimeteo otorgó a unos la fuerza, a otros la agilidad, la resistencia al frío, alas, pezuñas, etcétera. Cuando llegó el turno al hombre, no quedaba nada para distribuir. Prometeo decidió entonces robar a Hefesto y a Atenea el fuego y el conocimiento de las artes. No obstante, a pesar de sus técnicas, los hombres fueron incapaces de vivir en ciudades, puesto que carecían de la ciencia política. Zeus les envió entonces a Hermes, quien les trajo la veneración y la justicia (αἰδῶ τε καὶ δίκην, 322 *c*), fundamentos de la política. Por tal razón, concluye Protágoras, se escucha indistintamente a todo el mundo en las asambleas públicas.

Protágoras, maestro de virtud, se comporta como un sociólogo a la manera de Durkheim. Para él, en efecto, la moralidad nace de la presión constante que los diferentes grupos sociales ejercen sobre el individuo (325 *c*). En consecuencia, la sociedad nos enseña la virtud así como aprendemos de ella la lengua materna, y de tal modo todo el mundo resulta profesor de virtud; se puede decir, a lo sumo, que algunos prevalecen sobre los demás para ayudarles a ser virtuosos y Protágoras

se presenta como uno de aquéllos. Por eso no duda en exigir dinero como recompensa por las lecciones que imparte. Después de una discusión rigurosa, Sócrates muestra que la conciencia colectiva y popular confunde lo agradable y el bien y reduce el mal al dolor; además, se admite al mismo tiempo que, comúnmente, el hombre se deja desviar del bien para evitar el dolor o arrastrar al mal para buscar el placer. El hombre que actúa así, equivocadamente, es víctima, sin duda, de un error de cálculo y de ignorancia; le falta una ciencia de la medida (357 *a*), de la justa medida. Por tal razón, dice con ironía Sócrates, la multitud tiene necesidad de esos profesores de virtud que son Protágoras e Hippias; ella debe aprender de éstos una ciencia de la que carece (357 *e*). Los interlocutores de Sócrates, que aprueban sus aduladoras afirmaciones, quedan, pues, encerrados en la trampa: si la multitud tiene necesidad de aprender la virtud de esos profesores, resulta que ésta no es dato social, como pretendía Protágoras, sino un saber que hay que investigar. Por lo tanto, no encontraremos en la tradición del vulgo esa medida que necesitamos, puesto que la multitud debe aprenderla de los maestros de virtud.

IV. En el *Hippias menor* se nos presenta un nuevo tipo de sofista: aquel que pretende posseer el saber enciclopédico. Hippias, que iba regularmente a Olimpia, no había encontrado nunca otro hombre más sabio que él; conocía todas las ciencias y todos los oficios; fabricaba con sus propias manos cuanto llevaba puesto, y era, además, capaz de escribir tragedias, o comedias, discursos o epopeyas. Sócrates pretende mostrarle que a ese saber enciclopédico le falta lo esencial. Hippias acababa justamente de dar una conferencia sobre Homero, y Sócrates le pregunta quién tiene mayor valor: Aquiles

o Ulises. Para Hippias, Aquiles es veraz y sencillo (365 *b*), en tanto que Ulises es pérfido y mendaz; en consecuencia, no sólo los dos personajes son distintos sino que Aquiles vale más que Ulises (369 *c*). Sócrates impugna este punto de vista: el hombre que no miente y el que engaña no son en el fondo distintos. El que engaña es, en verdad, un hombre inteligente y hábil que sabe lo que hace; si engaña, no lo hace involuntariamente o por debilidad de espíritu. El hombre que engaña es, pues, alguien que puede, a la vez, decir la verdad y la mentira. El veraz y el embustero son, entonces, hombres que conocen ambos la verdad. Dando un paso más, podríamos decir (373 *c* y sig.) que quienes fracasan deliberadamente valen más que quienes lo hacen involuntariamente. Para frustrar adrede una obra es menester tanta habilidad como para hacerla voluntariamente bien. Resulta así forzoso confesar que nuestra alma es mejor cuando sus errores son voluntarios que cuando son indeliberados (375 *cd*). Conclusión insostenible que basta para mostrarnos que la acción moral no se reduce a una técnica del saber hacer o a una habilidad mecánica. Todos los conocimientos de Hippias son, pues, vanos; pueden ser tanto útiles como nocivos. Hippias conoce sólo los medios; ignora el saber esencial: el de los fines.

V. Por esta razón, en el *Eutidemo*, en el que Sócrates denuncia igualmente la vanidad del saber enciclopédico de los sofistas, se nos dice que si existiera una ciencia que nos permitiera ser inmortales, eso no nos permitiría echar las campanas a vuelo, ya que no nos serviría de nada a menos que supiéramos utilizar esta inmortalidad. Tenemos necesidad, por eso, de un saber que, a la vez, produzca y sepa usar lo que produce (289 *b*).

VI. En el *Lisis,* Sócrates discute con un joven y el diálogo versa sobre la amistad. La amistad es una búsqueda del bien, y se lo busca porque tenemos la experiencia de un mal. Pero, puesto que la amistad persiste si ese mal cesa, quiere decir que ella tiende hacia un fin que sobrepasa la causa que la ha originado. La amistad es, entonces, buscada en vista de algo que no es un fin determinado que, una vez alcanzado, conduciría a la desaparición de aquélla. Nos hallamos, en consecuencia, en el camino del descubrimiento de una especie de trascendencia, de un objeto que es el objeto de amor absolutamente primero en virtud del cual todos los otros son amados (219 *c*). Así, pues, la amistad tiende a un fin ideal, independiente de toda consideración pragmática o subjetiva; no apunta a tal o cual bien relativo, sino al Bien, el que está por encima de todo cuanto puede reducirse a las preocupaciones de este o aquel individuo.

VII. En el *Gorgias* y en el libro I de *La República,*[3] Sócrates se enfrenta con quienes se erigen en apologistas de la fuerza. Trasímaco es un plebeyo ávido y violento que se arroja sobre su contradictor como una fiera (*Rep.* I, 336 *b*); para él, la justicia es sólo el interés del más fuerte (338 *c*) y, si hay quienes censuran la injusticia, no es porque ellos teman practicarla, sino porque temen sufrirla; digamos, entonces, que la injusticia quiere para sí la ventaja y el provecho. En el *Gorgias,* Sócrates se enfrenta con Polo —joven impetuoso que ve en la retórica el medio para convertirse en tirano y

3. El libro I de *La República* constituye un conjunto; quizás estaba primitivamente destinado a formar un diálogo separado: el *Trasímaco.* (Cf. A. Diès, Intr. a *La République,* ed. Belles-Lettres, pág. XVIII y sig.)

cuyo modelo es Arquelao, tirano de Macedonia, quien ha conquistado el poder y la riqueza a fuerza de crímenes— y con Gorgias. Éste es un aristócrata que detesta al pueblo y a la democracia; afirma que las leyes han sido establecidas por los débiles y por la multitud para someter a los fuertes e impedirles manifestar su superioridad (483 *c*). La justicia, según la naturaleza, es, pues, para él, el triunfo del más fuerte (483 *d*, 488 *c*); es necesario fomentar dentro de sí las más fuertes pasiones y utilizar el coraje y la inteligencia para prodigarles todo lo que ellas deseen (491 *e*). Quienes alaban la templanza son los débiles, incapaces de satisfacer sus pasiones (492 *a*). Sócrates muestra que esta distinción entre la «naturaleza» y la «ley» no resiste el examen. En efecto, si la multitud impone su ley igualitaria, ello sucede, consecuentemente, porque es más fuerte que el individuo, y así tal justicia igualitaria resulta la expresión de una superioridad natural y no la de una institución, como pretende Calicles. Éste se encierra, por ende, en un claro círculo vicioso. Una institución es un hecho y con hechos no se puede, ciertamente, criticar otros hechos; sólo es posible hacerlo en nombre de un ideal que no tenga en sí mismo aquel carácter de hecho. Por esa razón Sócrates pone la fuerza del valor por encima del valor de la fuerza; para él, contrariamente a Calicles, «es mejor sufrir la injusticia que cometerla» (527 *b*).

Sócrates supo probar este aserto gracias al talante con que acogió la sentencia de sus jueces que le condenaron a muerte y en el rechazo que opuso a los esfuerzos de sus amigos que quisieron inducirlo a huir de la prisión. El *Critón* nos da las razones de ese rechazo en el célebre pasaje de la prosopopeya de las leyes. Sócrates dice a Critón, que acaba de invitarlo a evadirse: «Su-

pongamos que en el momento en que vamos a evadirnos, o cualquiera sea el término con que califiquemos nuestra partida, las leyes y el Estado se presentan y nos interrogan de esta manera: «Dinos, Sócrates, ¿cuál es tu designio? ¿A qué apuntas con el golpe que vas a descargar sino a destruirnos a nosotras las leyes y al Estado, en la medida en que ello está en tu poder? ¿Crees tú que un Estado puede subsistir y no ser derribado, si los fallos dictados no tienen ninguna fuerza y son destruidos o anulados por los particulares? [...] Tenemos fuertes pruebas de que nosotras y el Estado hemos sido de tu agrado. En verdad, no habrías permanecido en esta ciudad más asiduamente que ningún otro ateniense, si ella no te hubiera agradado por sobre todas las cosas. [...] También has tenido hijos en esta ciudad, nuevo testimonio de tu predilección. Hay más: incluso durante el proceso pudiste, si lo hubieras querido, condenarte a la pena de destierro y ejecutar con el consentimiento de la ciudad lo que hoy proyectas a pesar de ella. Tú, que te alababas de recibir la muerte con indiferencia; tú, que declarabas preferirla al exilio, ahora, sin abochornarte de esas bellas palabras, sin preocuparte de nosotras, las leyes, te empeñas en destruirnos y vas a hacer lo que haría el más vil esclavo, tratando de evadirte con desprecio de los acuerdos y compromisos que has contraído de conducirte como buen ciudadano. [...] Si te retiras a alguna de las ciudades más vecinas, a Tebas o a Mégara, serás considerado en ella un enemigo de sus constituciones, pues ambas tienen buenas leyes y todos aquellos que se preocupan por su ciudad te mirarán con desconfianza, como a un corruptor de sus costumbres y confirmarás, en favor de tus jueces, la opinión de que ellos han sentenciado rectamente en tu proceso;

pues todo corruptor de las leyes pasa, a justo título, por corruptor de jóvenes y débiles de espíritu. ¿Evitarías el contacto con las ciudades que poseen buenas legislaciones y los hombres más civilizados? ¿Y si lo haces, valdrá la pena vivir? [...] En cambio, si partes hoy para el otro mundo, lo harás condenado injustamente, no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Si, por el contrario, te evades después de haber respondido tan indignamente a la injusticia con la injusticia, al mal con el mal, luego de haber violado los acuerdos y compromisos que te ligaban a nosotras y de inferir daño a quienes menos lo merecían: a ti mismo, a tus amigos, a tu patria y a nosotras, entonces estaremos indignadas contra ti durante tu vida, y allá abajo, nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán favorablemente sabiendo que has intentado destruirnos en cuanto dependía de ti».[4]

En pocas palabras, como dice Vladimir Jankélévitch, Sócrates «se ha vengado de sus acusadores legándoles su muerte».[5]

Hemos examinado sólo algunos de los primeros diálogos platónicos, pero de cada uno de ellos se desprende la misma conclusión: las técnicas del saber hacer nos permiten alcanzar un fin determinado, adquirir un objeto o alcanzar un resultado. Sin embargo, no nos indican cuál es el último fin al que todos esos objetivos particulares pueden servir. Eso sólo podrá decirlo la filosofía con su invitación a reflexionar sobre el Bien; mas tal especulación exige que antes hayamos llegado a una definición de la esencia. La teoría de las ideas nos ha de permitir descubrir esa medida que no hemos hallado ni en las cosas ni en el hombre.

4. *Critón,* 50 *b* y sig. (trad. Chambry).
5. V. Jankélévitch, *L'ironie,* París, 1936, pág. 6.

CAPÍTULO V

EL CONOCIMIENTO Y LAS IDEAS

1. El rechazo de la apariencia

Heidegger reprocha a Platón el haber contribuido a introducir una separación entre el ser y el parecer, separación que no se encuentra en los primeros filósofos griegos, para quienes el «parecer» es el surgimiento, la presentación del ser. Pero se podría responder que esta actitud de Platón no debe ser interpretada como la ruptura con una tradición anterior más profunda, sino preferentemente como un esfuerzo para luchar contra las apariencias carentes de ser, en el seno de las cuales los sofistas se vanagloriaban de actuar; Platón busca el ser de la apariencia en tanto que los sofistas pescan en las aguas turbias del relativismo y del movilismo.

Sócrates se ha esforzado por mostrarnos que si nos quedáramos en la comprobación de la multiplicidad de las cosas y la diversidad de los individuos, los hombres estarían condenados a ignorarse, odiarse y combatirse. Importa, pues, descubrir debajo de lo múltiple una unidad a partir de la cual esa multiplicidad halle su razón de ser. El rechazo de la apariencia carente de ser se encuentra por doquier en la obra de Platón. La alegoría de la caverna (*Rep.*, 514 *a*) nos ofrece el primer ejemplo de ello; hallamos otro en el *Teeteto*. Este diálogo no extrae conclusiones, pero permite a Sócrates eliminar cierto número de seudo-respuestas a la pregunta: «¿qué es la ciencia?»; entre otras, la primera que da Teeteto (151 *e*)

cuando define la ciencia por la sensación. Sócrates reconoce en esa definición el punto de vista de Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas. Tal posición vuelve a condenarnos al movilismo universal, puesto que ninguna sensación es estable; además, si el hombre, es decir, el individuo, es la medida de todas las cosas, nos veremos forzados a tomar en cuenta la opinión de todos los hombres. Finalmente y sobre todo, si el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras estaría obligado a contradecirse, pues la fórmula que nos propone no hace más que reflejar su propia medida y no podría, consecuentemente, erigirse en máxima universal.

Por último, hallamos, al término del libro VI de *La República,* una distinción hecha por Platón entre cuatro operaciones del espíritu. Es necesario distinguir, por una parte, nos dice el filósofo (510 *a* y sig.), las cosas visibles (τὸ τοῦ ὁρωμένου γένους) y, por otra, las inteligibles (τὸ τοῦ νοουμένου γένους). Según el orden indicado encontramos, primeramente, las imágenes de las cosas (εἰκόνες), es decir, las sombras y las apariencias reflejadas en las aguas y sobre la superficie de los cuerpos pulidos y brillantes; la conjetura (εἰκασία) es la operación del espíritu que les corresponde. Después, entre las cosas visibles, encontramos los seres vivientes (ζῷα), las plantas y los objetos fabricados por el hombre; la creencia (πίστις) es la operación intelectual que les es propia. En las cosas inteligibles debemos distinguir, por un lado, la matemática, cuyas investigaciones parten de hipótesis y siguen una marcha que las conduce no al principio mismo, sino a una conclusión; el conocimiento discursivo (διάνοια) es la operación intelectual de esta esfera. Por otro lado, tenemos los inteligibles superio-

res en los cuales «el alma va de las hipótesis al principio absoluto (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), sin utilizar las imágenes, como en el caso precedente, y conduce su investigación sólo por medio de las ideas» (510 *b*); a esta búsqueda pertenece el conocimiento intuitivo (νόησις).

ὁρατά		νοητά	
εἰκόνες	ζῷα	νοητά inferiores	νοητά superiores
εἰκασί	πίστις	διάνοια	νόησις

Esta distinción de cuatro géneros de conocimiento nos muestra claramente que, para Platón, la apariencia no puede separarse de todo contexto inteligible y que, si el aparecer está vinculado al ser, nos es necesario elevarnos de aquél a éste. Tal distinción evidencia, también, que la matemática desempeña en la filosofía de Platón un papel eminente, aunque puramente propedéutico, según lo vamos a precisar.

2. Las ideas y la matemática

La teoría de las ideas aparece, por vez primera, en el *Cratilo*. Este discípulo de Heráclito fue el primer maestro de Platón; él atrajo quizá su atención sobre las contradicciones de la experiencia subjetiva. No debemos asombrarnos, entonces, si este diálogo comienza por una crítica de la doctrina de Protágoras. Sócrates dice allí, en efecto, a Hermógenes: «Es claro que las cosas tienen en sí mismas un cierto ser permanente (οὐσία) que no es relativo a nosotros ni depende de nosotros. Ellas no se dejan arrastrar de aquí para allá al capricho de

la imaginación, sino que existen por sí mismas, según su ser propio y de acuerdo con su naturaleza» (386 *e*). Esta es la esencia que la matemática puede ayudarnos a descubrir.

En el *Fedón,* Sócrates observa que es cierto afirmar de Simmias que es más pequeño que Fedón y más grande que Sócrates; Simmias es, en consecuencia, a la vez, «más pequeño» y «más grande». Naturalmente esos adjetivos no tienen significación por sí mismos; tal significación sólo se la otorga una comparación o una relación cuantitativa. La apariencia no nos da, entonces, más que algo contradictorio, y solamente una relación inteligible puede explicar las aparentes contradicciones del universo sensible. Del mismo modo, en el *Teeteto* (154 *c*), Sócrates subraya que seis huesecillos puestos al lado de otros cuatro superan a éstos en la mitad; pero colocados frente a doce huesecillos, aquéllos quedan reducidos a la mitad de estos últimos. Nos vemos forzados, pues, a decir que seis es, a la vez, mayor o menor, que vale 3/2 o 1/2.

De todo ello la *aritmética* nos da una explicación comprensible. El número es una idea independiente de la cualidad del objeto sensible; nace de una aproximación en el espíritu y no de una aproximación en el espacio. En la díada unimos y distinguimos simultáneamente, sintetizamos y analizamos; cuando hablamos del número 2, no tenemos que preguntarnos de dos «qué» hablamos. Por tal razón, la aritmética «da al alma un impulso poderoso hacia la región superior y la fuerza a razonar sobre los números mismos, sin permitir que se introduzcan en el razonamiento números que representen objetos visibles o palpables» (*Rep.,* VII, 525 *d*). La ciencia de los números tiene, pues, el mérito eminente de sus-

traernos de la esfera del devenir (*ibíd.*, 525 *b*) para conducirnos a la esencia, puesto que la matemática «habla de números que sólo se pueden captar por el pensamiento y que no son manejables de ninguna otra manera» (*ibíd.*, 526 *a*); esta ciencia obliga al alma a servirse de su inteligencia pura «para alcanzar la verdad en sí» (*ibíd.*, 526 *b*), sin apelar a los testimonios sensibles.

Lo que acabamos de expresar sobre la aritmética podríamos repetirlo de la *geometría* y hasta de la *astronomía*. La geometría no estudia las figuras como tales, sino las realidades a las que aquéllas se asemejan y de las cuales no son más que alusiones: «Por ejemplo, [los matemáticos] razonan sobre el cuadrado en sí, sobre la diagonal en sí y no sobre tal diagonal que ellos trazan, y es necesario decir otro tanto de las demás figuras. Todas esas figuras que aquéllos modelan o dibujan, que tienen sombras y producen imágenes en el agua, las emplean como si fuesen también imágenes, para llegar a ver esos objetos superiores que sólo se perciben por el pensamiento» (*ibíd.*, 510 *d*). Así, «la ciencia no contiene nada sensible» (529 *b*); la geometría no estudia lo que nace o muere; es «el conocimiento de lo que siempre es» (τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν, 527 *b*).[1]

Muchos son los que han alabado a Platón por esta apología de la matemática y por el emblema que había colocado en el frontispicio de su escuela: «Que nadie entre aquí si no es geómetra». Mas no pocos han olvidado, o lamentado, el papel que Platón asigna a la matemática y a su enseñanza. En Platón, en verdad, la ma-

1. Sobre las matemáticas en Platón, véase CH. MUGLER, *Platón et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo, 1948.

temática es sólo una propedéutica (προπαιδεία, 536 *d*) para la filosofía; no tiene valor por sí misma, puesto que sólo es el «preludio de la canción que es necesario aprender» (531 *d*). Y esa canción será ejecutada por la dialéctica.

3. La dialéctica

Así, pues, la matemática resulta la ciencia de la medida que nos ha colocado en el camino de lo inteligible. Pero, ¿es ella la única ciencia de la medida? ¿Es la ciencia de la Medida? Ya en el *Protágoras* (356 *e*), Platón observa que, si debiéramos elegir para nuestra salvación entre lo par y lo impar, nos haría falta una ciencia de la medida distinta de aquella que nos permite definir lo par y lo impar; necesitaríamos una ciencia de la medida que nos ayudara a medir lo par y lo impar en función de nuestra salvación. Tal ciencia sería la de la Justa Medida, capaz de condenar tanto el exceso como el defecto. Mas, particularmente, en *El Político* (283 *c* y sig.) se fija la distinción.[2] Platón distingue allí dos ciencias de la medida (μετρητική). La matemática, por una parte, que estudia las relaciones recíprocas —este arte de la medida tiene en cuenta sólo las relaciones de magnitud y pequeñez, de modo que nos da medidas relativas—; y, por otra, la dialéctica, que se ocupa de las relaciones en función de la justa medida (πρὸς τὸ μέτριον). La matemática, en efecto, capta algo del ser, pero como en un sueño (ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν

2. Véase Rodier, *Études de philosophie grecque,* París, pág. 37: Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon.

περὶ τὸ ὄν, *Rep.,* VII, 533, *c*), pues ella parte de hipótesis, es decir, no de supuestos, sino de proposiciones básicas de las que no da razón. De estas proposiciones básicas se encamina hacia una conclusión (τελευτή, *Rep.,* VI, 510 *b*)[3] pero no se remonta al principio (ἀρχή). La dialéctica, por el contrario, no procede hacia una conclusión, porque ella es la «única que, rechazando sucesivamente todas las hipótesis, se eleva hasta el principio mismo para asegurar con solidez sus conclusiones, es la única que extrae poco a poco el ojo del alma de la torpe ciénaga en que estaba hundido y lo eleva utilizando para esta conversión las artes que hemos enumerado» (*Rep.,* VII, 533, *cd*). La dialéctica se ocupa de la generación hacia la esencia (γένεσις εἰς οὐσίαν, *Fil. 26 d,* cf., *Pol.,* 283 *d*). Zeller dice que tal expresión es extraña, pues no hay devenir ni generación en las ideas. Pero según lo hace notar apropiadamente Rodier,[4] no existen tampoco esencias en el mundo sensible; si Platón habla de una generación hacia la esencia, ello es así porque toda generación tiene por fin la idea, la esencia, esto es, el Bien. En la base de todo devenir se halla una finalidad que corresponde a la dialéctica descubrir.

Por lo tanto, el dialéctico no sólo «alcanza el conocimiento de la esencia de cada cosa» (*Rep.,* VII, 534 *b*), sino que, llegado al coronamiento y a la cima de todas las demas ciencias, no ve ya las cosas ni los seres como colocados al lado de los otros, incluso dispuestos unos contra otros; posee, por el contrario, una visión sinóptica de todas las cosas gracias a la cual todo se le apare-

3. Véase HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?,* París, 1959, pág. 188.

4. *Loc. cit.,* pág. 41.

ce a la luz de una unidad, que no es otra que la unidad del Bien. Así, «quien es capaz de esa mirada de conjunto es dialéctico; los demás no lo son» (ὁ μὲυ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ, *Rep.*, VII, 537 *c*).

Esta dialéctica comprende dos momentos (véase *Rep.*, VI, 511 *b*, y *Fedro*, 265 *d*):

a) Una dialéctica ascendente (συναγωγή) que se eleva de idea en idea hasta eliminar toda hipótesis, hasta la idea de todas las ideas, es decir, el Bien, el cual sobrepasa en majestad y poder a la esencia misma y se encuentra, en consecuencia, más allá de ella (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, *Rep.*, VI, 509 *b*). La dialéctica ascendente va, pues, de lo múltiple hacia lo uno, para descubrir el principio de cada cosa y, finalmente, el principio de los principios; ésta es la dialéctica que Sócrates utiliza en sus diálogos morales.

b) Una dialéctica descendente (διαίρεσις), que trata de desarrollar, mediante el poder de la razón, las diferentes consecuencias de aquel principio carente de hipótesis sobre el cual todo reposa, y de reconstruir así la serie de ideas sin tener que recurrir a la experiencia. Platón compara, de este modo, al dialéctico con un carnicero capaz de disecar un cuerpo según sus articulaciones naturales (*Fedro*, 265 *e*). La dialéctica descendente es la que hallamos aplicada en *La República* y en el *Timeo.*

Comprendemos, entonces, lo que quiere decir Sócrates cuando confiesa a Fedro: «Yo, Fedro, por mi parte, siento pasión por estas divisiones (διαιρέσεων) y uniones (συναγωγῶν) a fin de ser capaz de hablar y de pensar. Además, si descubro en alguien la aptitud para llevar sus miradas en dirección de una unidad y veo que ésta es la unidad natural de una multiplicidad, sigo las

huellas de ese hombre como si fuesen las de un dios» (*Fedro,* 266 *b*).

4. Las ideas

De este modo, los números, las figuras geométricas, son ideas; sólo por lo inteligible puede comprenderse lo sensible; únicamente la actividad del juicio alcanza a definir al objeto; además, la matemática es sólo una propedéutica que no nos da la Justa Medida. Es indispensable, entonces, aclarar lo que Platón entiende por idea.

En realidad sólo los números proceden de una esencia estable. Cuando en el *Hippias mayor,* Hippias dice que «lo bello es una bella joven» (287 *c*), da un ejemplo de cosa bella sin definir la belleza; pues, como observa Sócrates, se habla también de una «bella lira», incluso de una «olla hermosa». Si una cosa resulta bella ha de ser porque hay algo que otorga su belleza a las cosas bellas (288 *a*); es la presencia de lo bello en sí lo que confiere la belleza a aquello que reconocemos como bello. Así, «quien reconoce la existencia de la belleza absoluta (αὐτὸ καλόν) y es capaz, a la vez, de percibir esa belleza y las cosas que de ella participan, sin confundir estas cosas con lo bello ni lo bello con las cosas» (*Rep.,* V, 476 *cd*), posee una vida verdadera y su pensamiento es conocimiento. Por ende, una cosa no es bella por sí misma, sino porque participa de lo Bello en sí (*Fedón,* 100 *cd*) y «la belleza que reside en tal o cual cuerpo es hermana de la belleza que se halla en otro; suponiendo que se deba perseguir la belleza que reside en la forma [...], sería el colmo de la demencia no consi-

derar como una e idéntica la belleza que se encuentra en todos los cuerpos» (*Banquete,* 210 *ab*). Ahora bien, así como el *Lisis* (219 *c*) nos mostraba que, remontándonos de un objeto amado a otro, teníamos que llegar a un principio que ya no nos remitiría a otro objeto amado, sino que él sería el objeto del amor primero en vista del cual todos los demás serían amados, también debemos hablar de lo Bello en sí, de lo Igual en sí, etcétera. Respecto de cada en sí, podemos entonces hablar de su Real en sí, de su ser (αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἔστι, τὸ ὄν, *Fedón,* 78 *d*) que se mantiene idéntico e inalterable. En el *Parménides* (130 *c*), Sócrates duda cuando el filósofo le pregunta si hay una idea del cabello, del lodo y de la suciedad. Parménides dice que por ser aquél demasiado joven no puede responderle, pero que, una vez que la filosofía se haya adentrado en él, no despreciará ninguna de esas cosas, pues no hay nada vil en la mansión de Zeus.

Es que, en verdad, las cosas no son resultado del azar, sino de un orden, de una exactitud, de una justicia o de un arte adaptado a la naturaleza de cada cosa; ya se trate del alma, de un animal, de un cuerpo o de un mueble, «la virtud de cada cosa consiste en un arreglo y feliz disposición resultante del orden» (*Gorgias,* 506 *d*). Se puede ahora comprender el célebre ejemplo de las tres camas, dado en *La República* (596 *b* y sig.). La cama que observamos en el cuadro del pintor es aparente; la que ha fabricado el carpintero es una cama particular; mas Dios no es el artesano de tal o cual cama; él es quien ha hecho el modelo ideal de la cama. De este modo la idea se inserta en la estructura del mundo que le da todo su sentido.

Por esta razón, la definición de idea que nos ha trans-

mitido Jenócrates corresponde muy bien a la enseñanza de Platón: «La idea es la causa que sirve de modelo (αἰτία παραδειματική) a los objetos cuya constitución está inscripta en la naturaleza desde la eternidad».[5]

5. Naturaleza de la idea

«Nosotros —dice Platón— afirmamos la existencia de lo Bello en sí, del Bien en sí; y en cuanto a todas las cosas que formulábamos entonces como múltiples, declaramos también que corresponde a cada una de ellas su idea, la que es única y a la cual llamamos su esencia (ὃ ἔστιν, *Rep.,* VI, 507 *b*). Platón precisa que «las cosas múltiples son vistas y no concebidas, y que las ideas son concebidas y no vistas».

Antes de profundizar lo que podemos entender por esa idea de lo «Bello en sí», veamos dos objeciones posibles, que configuran dos contrasentidos sobre lo que el filósofo quiere decir, y que el mismo Platón ha denunciado anticipadamente en el *Parménides.*

a) Un contradictor, quizá Antístenes o Diógenes, manifestaba que él veía muy bien los caballos, pero no «el caballo en sí» de Platón. A partir de esta posición, que convierte a la idea en una entidad que duplica lo real y que no se puede captar, Aristóteles lanzará su célebre objeción del «tercer hombre». El error de Platón, para el Estagirita, consiste en haber «separado» las ideas de las cosas sensibles y haber colocado una segunda realidad inexplicada sobre aquella de la cual pretendía dar razón. Tendríamos, entonces, por una parte, el hombre

5. Citado por PROCLO, *in Parm.,* V, 136.

sensible y, por otra, el hombre inteligible; pero, precisamente, lo que resulta común a ambas clases de hombres nos llevará a hablar de un tercero; luego nos conducirá a referirnos a un cuarto hombre, y así hasta el infinito.[6] Para Aristóteles sólo se puede evitar la objeción del tercer hombre si se convierten los universales, no en sustancias, como, en su opinión, ha hecho Platón, sino en predicados comunes de cualidades; de ahí surge la idea aristotélica de «forma».[7] En la objeción del tercer hombre se hace, pues, de la idea un objeto que se coloca al lado de otros y de los cuales, sin embargo, se la separa.

Platón ha previsto esta crítica en el *Cratilo* (432 *c*) y en el *Parménides*: «Cuando una pluralidad de objetos te parecen grandes, tu mirada, dominando su conjunto, cree descubrir en ellos, me imagino, cierto carácter idéntico y único; de ahí concluyes que lo grande es uno.

»—Lo que supones es verdad, habría afirmado Sócrates.

»—Pues bien, lo Grande en sí y las magnitudes múltiples, ¿no revelan a una parecida mirada del alma que domina su conjunto, la unidad de una nueva magnitud que les impone a todas ese aspecto de magnitud?

»—Es probable.

»—Así, pues, surge una nueva idea[8] de magnitud,

6. Véase ARISTÓTELES, *Metafísica*, A *990 b* 15, M 1079 *a* 11 (sobre este punto ver ROBIN, *La théorie platonicienne des idées*, págs. 15, 21, 50, 609).

7. Véase ARISTÓTELES, *Met.*, Z 13, 14.

8. Auguste Diès, cuya traducción seguimos, traduce ειδος por «forma»; nosotros preferimos traducirla por «idea» y reservar la palabra «forma» para los textos aristotélicos donde ese mismo término es empleado.

que se manifiesta más allá de la Magnitud en sí y de las cosas que de ella participan; se trata de un nuevo conjunto en que dominará una nueva idea a la cual deberán todos los componentes de dicho conjunto el ser grandes. En consecuencia, cada idea no será ya unidad, sino multiplicidad infinita» (*Parménides,* 132 *a*).

b) La segunda objeción no es una acusación de realismo, sino de idealismo.

«—A no ser, Parménides, habría objetado Sócrates, que cada una de esas ideas sea un pensamiento (νόημα) y no se produzca más que en las almas» (*Parménides,* 132 *b*). Esto vendría a decir que la idea, finalmente, no es un ser real, sino un ser de razón, una visión del espíritu.

¿Qué conclusión sacar de estas dos dificultades? El realismo de lo sensible nos conduce, según se sabe, al escepticismo; el realismo de lo inteligible plantearía el problema de saber cómo nos comunicamos con lo inteligible; el idealismo trataría de averiguar cómo un simple pensamiento puede ser el objeto conocido. *La grandeza de Platón, diríamos nosotros de buen grado, consiste en dar una solución por medio del mito: la idea es a la vez trascendente a las cosas (y de ello quieren hacernos conscientes los mitos del* Timeo) *e inmanente al alma (y de esto nos advierten todos los mitos sobre el destino del alma*). La condición del hombre es tal que se halla en la encrucijada de lo visible que lo ciega (el mundo sensible) y una luz que también lo deslumbra (el Bien), que ilumina el mundo inteligible. *El hombre ve demasiado como para conformarse con las cosas y demasiado poco para poder llamarse Dios.*

En el fondo, hallaremos más tarde en Descartes una doctrina no muy alejada de ésta de Platón. Para Des-

cartes, la evidencia no viene de las cosas, sino del entendimiento; la idea clara y distinta es la que pertenece a esa «concepción de un espíritu puro y atento» que Descartes llama «intuición».[9] Pero, ¿de dónde viene la luz de esta idea clara y distinta? No viene de mí; yo soy, por así decir, el depositario; porque si podemos expresar de algunas de nuestras ideas que son «innatas», para subrayar de este modo que no las debemos a mensajes sensibles, recibidos por nuestro organismo de los cuerpos externos, es necesario entender por ello que tales ideas han nacido *con* nosotros y no que han surgido *de* nosotros. Para Descartes son ellas la marca que Dios ha puesto en el hombre así como el obrero pone su marca sobre su tarea. Ese Dios, creador de las verdades eternas y garantía del valor de las ideas claras y distintas, testimonia que la facultad del conocimiento le pertenece ciertamente al hombre, mas no es una facultad que venga de él.

Diríamos, entonces, que en Platón se puede, con rigor, hablar a la vez de realismo de la idea —en la medida en que por ella existe lo pensable (razón por la cual también ella está «separada» y es necesaria una «conversión» para descubrirla)—, y de idealismo de la idea en cuanto esta idea es pensada por el hombre (sin que pueda reducírsela a un pensamiento del hombre). Esto permite, aparentemente, responder a la dificultad más grave de la teoría de las ideas: si las ideas existen para nosotros y son cognoscibles, ellas no son en sí; y si son en sí, no son cognoscibles (véase *Parménides,* 133 *b* y sig.). Dicho de otra manera: o las ideas existen para no-

9. DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit,* n.º III. (Hay trad. castellana de la Rev. de Occidente.)

sotros, y ellas no son ideas en tal caso; o ellas son en sí, y entonces no son para nosotros. Platón quiere mostrar que pensar algo es al mismo tiempo pensar una idea: *el hombre es superior a las cosas sobre las que piensa e inferior a aquello por lo cual piensa.*

Platón quiere crear en nosotros la conciencia de esta dificultad; por eso pedirá al mito que nos abra un camino en dirección de lo inaccesible.

6. La participación de las ideas[10]

Según cuanto precede, comprendemos que el problema de la participación de las ideas no debe entenderse como de la participación de las ideas en el mundo sensible, sino como el problema de la participación de las ideas entre sí. Para examinarlo tenemos que admitir el siguiente orden cronológico: *Párménides, El Sofista, Filebo y Timeo.* La mayor parte de los comentaristas de Platón están de acuerdo en que en el *Parménides* el filósofo expone las dificultades que hallarán su solución en *El Sofista.*

A) El *Parménides:* Sócrates es aún joven en la época de este diálogo; representa más bien el papel de in-

10. Para todo este parágrafo véase J. WAHL, *Étude sur le «Parménide» de Platon,* París, 1926. J. MOREAU, «Sur la signification du Parménide» (*Revue philosophique,* 1944). VICTOR BROCHARD, «La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et Le Sophiste» (en *Études de philo. ancienne et de philo. moderne,* París, 1926). A. DIÈS, *La définition de l'Être et la nature des idées dans «Le Sophiste» de Platon,* París, 1932. RODIER, «Remarque sur le Philèbe», en *Ètudes de Philosophie grecque,* París, 1926. A. E. TAYLOR, *The Parmenides of Plato,* Oxford, 1934.

terlocutor y es Parménides quien conduce la discusión. El diálogo comprende dos partes. En la primera, Sócrates dice a Zenón (129 *abcde*) que él no se asombra de que las cosas sensibles sean a la vez unas y múltiples. Yo soy, por ejemplo, *uno* de los hombres que existen; pero soy múltiple, puesto que mi lado derecho difiere de mi lado izquierdo; tampoco soy el mismo visto de frente o de espaldas, etcétera. Veamos, sin embargo, si podemos decir lo mismo de las ideas: «Que se comience por distinguir y poner aparte, en su propia realidad, ideas tales como semejanza, desemejanza, pluralidad, unidad, reposo, movimiento y las esencias parecidas; que se las demuestre luego como capaces de mezclarse y separarse entre sí; entonces, ¡oh, Zenón!, me causaría asombro y maravilla» (120 *de*). Para poder responder a esta cuestión habrá que abandonarse a ese difícil ejercicio que llena toda la segunda parte del diálogo; será necesario, «si existe la pluralidad, buscar lo que debe resultar de ello tanto para lo múltiple con relación a sí mismo y a lo Uno, como para lo Uno con relación a sí mismo y a lo múltiple; si no existe la pluralidad, habrá que examinar también lo que resultaría para lo Uno como para lo múltiple, ya con relación a sí mismos, ya con relación a unos con otros» (136 *a*). Veamos todas las sutiles hipótesis que formula Parménides.

1.º Si se postula lo Uno (εἰ ἕν ἐστιν, 137 *c*), si lo Uno es, si se lo pone absolutamente, como quiere el eleatismo, tal posición excluye todo lo múltiple, toda división, todo cambio y toda idea de tiempo, que sería contrario a su unidad. Lo Uno, en consecuencia, permanece incognoscible e inefable. Estamos, quizá, condenados a decir solamente: lo Uno es, y nada más; nos encami-

naríamos hacia ese tipo de mutismo por el principio de identidad, al cual querían condenarnos finalmente Antístenes y los megáricos. Así, pues, lo Uno puesto absolutamente carece de nombre, razón, ciencia y apariencia en su condición de tal; lo Uno no participa de la οὐσία.

2.° Si lo Uno es el ser (ἓν εἰ ἔστιν, 142 *b*), aquí lo Uno no es ya predicado como en la primera hipótesis; es sujeto de un juicio de existencia: si lo Uno existe, admite en ese caso todos los contrarios y se halla comprometido en una serie de relaciones y participaciones sin fin; es múltiple, en resumen, y todo puede decirse de él.

3.° Este tercer análisis plantea un problema para los comentaristas porque él no forma parte del plan primitivo de la discusión (136 *abc*). Brochard nada dice al respecto y Taylor ve en ese punto una sombra en el cuadro, un error artístico cometido por Platón. Éste nos dice que si lo Uno es, por una parte, uno y múltiple y, por la otra, ni uno ni múltiple, hay necesariamente para él un momento en que participa del ser, puesto que es, y otro en que no participa del ser puesto que no es (155 *e*). Ese cambio no puede hacerse en el movimiento ni en el reposo ni en el tiempo; sólo es posible lograrlo en el instante (ἐξαίφνης). El instante, entonces, asegura el pasaje de la primera a la segunda hipótesis; es la unidad del ser y del no-ser. Como lo dice Jean Wahl: «Platón trata de mostrar que el espíritu puede ir más allá del dominio en que hasta ahora había estado encerrado; que es posible, por así decir, horadar el tiempo. [...] La idea del devenir implica la idea de algo fuera del tiempo en que cada uno de los calificativos no se aplica ya a los objetos que devienen».[11] En este tipo de síntesis

11. JEAN WAHI, *Éssai sur le «Parménide» de Platon,* págs.

del ser y del no ser, que constituye el instante, y por medio del cual el eleatismo y el heraclitismo parecen hallar su conciliación, se puede ver una anticipación de la filosofía de Hegel.

Vamos a estudiar ahora qué acontece a lo «otro» en las dos primera hipótesis, subrayando con J. Wahl que «las hipótesis se acumulan, mas no se destruyen».[12]

4.º Si lo Uno es el ser (segunda hipótesis), ¿qué pasa a lo otro, es decir, las cosas que difieren de lo Uno? (157 *b*). Puesto que estas otras cosas son distintas de lo Uno, tienen ellas partes. ¿Más qué partes habrían de tener sino las de cierto Uno, al que solemos llamar todo, unidad, conjunto, etcétera? Lo otro participa, pues, simultáneamente, de lo múltiple y de lo Uno. Lo múltiple es, en consecuencia, a la vez, finito e infinito, semejante y desemejante a sí mismo, movimiento y reposo: posee todos los contrarios. Así, entonces, lo múltiple que no fuera más que múltiple y lo Uno que no fuera más que Uno no podrían ser conocidos. Según observa J. Wahl, llegamos aquí al punto culminante del diálogo: «El Parménides del diálogo señala, así, al joven Sócrates la forma en que debe refutarse al Parménides del poema; muestra al efecto que si lo otro no es uno, debe ser más que uno, so pena de no ser. Entre lo Uno y la Nada, el Parménides histórico nada colocaba; el maestro eleático de Sócrates vuelve a introducir la idea de lo «otro distinto de lo Uno», que no puede ser más que lo múltiple. Entre lo Uno y la Nada se inserta la plurali-

---

167-170. Sobre esta tercera hipótesis ver igualmente J. MOREAU, *Le sens du platonisme*.

12. *Ibíd.*, pág. 172.

dad».[13] Por lo tanto, las ideas de alteridad y pluralidad están ligadas entre sí y tienen relación con la idea de unidad, que es precisamente la participación. Como lo señala J. Wahl: «La multiplicidad implica un Uno múltiple, ν ἐκ πολλῶν, ἐξ ἅπαντων ἓν πλέον. El Parménides del poema decía que el ser está pleno de ser; el del diálogo tiene cuidado de expresar que el ser está pleno de seres, en plural. Lo Uno no es menos completo porque tenga partes. Esta multiplicidad no deja de ser un real «cada uno» (ἕκαστος) porque participe de lo Uno. [...] Hay, pues, una acción de lo Uno sobre las otras cosas que hace que ellas aparezcan como unidades; lo Uno está presente en ellas. [...] Si lo otro, que difiere de lo Uno, puede ser colocado en especies de conjuntos, que son unidades determinadas, ello es posible porque participa de lo Uno. Si lo separamos de lo Uno, aquél se pierde en una naturaleza amorfa, infinita. [...] La μέθεξις no es ya imposible, como en la primera hipótesis; tampoco es una falsa μέθεξις, como la segunda. Llegamos al verdadero platonismo, donde las ideas son cada una en sí y están mutuamente unidas. En lo sucesivo podemos decir que lo Uno es una idea y que la idea es una unidad».

5.º Si se postula lo Uno (primera hipótesis), ¿qué ocurre con lo otro (159 *b*)[14] En este caso lo otro queda separado de lo Uno y nada puede decirse de él ni tam-

13. *Ibíd.*, págs. 176-179. Véase igualmente págs. 196 v 256 de la misma obra.

14. Robin (*Platon*, pág. 135, n. 1) dice que puesto que la fórmula ἓν εἰ ἔστιν es idéntica a la de la segunda hipótesis, la quinta prolonga la segunda; es preferible, de acuerdo con Brochard, Diès, Wahl y Moreau, confiar más en el espíritu que en la letra.

poco de lo Uno; el eleatismo pierde así tanto lo múltiple como lo Uno.

Veamos ahora las hipótesis de la negación.

6.º Si lo Uno no es, εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἕν (160 *b*), aparece aquí la negación de la segunda hipótesis. Para decir que lo Uno no es, debe saberse de qué se habla y es necesario, en consecuencia, que haya alguna ciencia de lo Uno. Si lo que se expresa —esto es, que lo Uno no es— es verdadero, hay, pues, una especie de ser del no-ser; retornamos al problema de la segunda hipótesis con la participación en el reposo y en el movimiento, en lo semejante y en lo desemejante, en una palabra, en todos los contrarios. Pero, puesto que se ha postulado que lo Uno no es, se trata de una apariencia de existencia. Estamos aquí en el dominio del devenir y de la opinión.

7.º Si no se postula lo Uno, ἓν εἰ μὴ ἔστι (163 *b*), tenemos la negación de la primera hipótesis; de una manera más clara que en ésta, lo Uno no puede ser objeto de ninguna ciencia ni opinión y nos vemos entonces condenados al mutismo.

¿Qué le ha acontecido, entretanto, a lo «otro» en estas dos últimas hipótesis negativas?

8.º ¿Qué le ocurre a lo otro en el caso de la primera hipótesis, es decir, si lo uno no es (164 *b*)? Como expresa claramente V. Brochard: «Las otras cosas son lo otro, no con relación a la unidad, porque ella no existe, sino con relación a sí mismas; y, puesto que la unidad no existe, ellas pueden ser lo que son, es decir, las unas distintas de las otras, únicamente por su pluralidad. Sin embargo, para distinguirse unas de otras, es indispensable que cada una de ellas, aunque esencialmente múltiple, tenga, por lo menos, apariencia de unidad... Estamos,

pues, en presencia de unas nebulosa de seres, de una apariencia que sin cesar se desvanece como un sueño; esto no significa, empero, privar de número a tan huidiza apariencia puesto que a primera vista se presenta como una. [...] Al atribuir existencia a las otras cosas, se les ha reconocido, implícitamente, alguna unidad; aunque lo Uno no exista, subsiste algo de él, un recuerdo, un rastro. [...] Lo Uno proyecta así, desde el fondo de su nada, una especie de inteligibilidad crepuscular que es todo cuanto podemos saber del resto de las cosas. Parece que aquí Platón no hubiera sólo querido explicar dialécticamente el devenir o la sensación, sino también la apariencia del devenir, su simulacro o ilusión. Hay, tal vez, una referencia a esa teoría en el pasaje del *Timeo* donde se nos presenta la materia como entrevista a través de un sueño».[15]

9.º ¿Qué le sucede a lo otro si no se postula lo Uno —problema de la séptima hipótesis— (165 *e*)? En este caso, «si lo Uno no es, nada es» (166 *c*); en efecto, no se podría decir ya de las cosas que son múltiples, puesto que toda multiplicidad supone la unidad. En consecuencia, si no se postula lo Uno, lo múltiple tampoco es y todo se desvanece.

¿Qué conclusión debe extraerse de este diálogo, en el cual algunos comentaristas sólo han visto un juego

15. V. BROCHARD, *Études de philo. ancienne et de philo. moderne*, pág. 125. El pasaje del *Timeo* al que Brochard alude (52 *b*) habla de χώρα que ordinariamente se traduce por lugar, espacio. Brochard identifica el lugar y la materia en Platón siguiendo en este caso una afirmación de Aristóteles (*Física*, IV, 2, 209 *b*, 12), lo que es muy discutible.

verbal que parodia las discusiones de los eleáticos? La obra concluye con estas palabras: «Según parece, ya lo Uno sea o ya no sea, él y las demás cosas, tanto en relación consigo mismas como en su relación mutua, desde todos los puntos de vista posibles, son todo y no son nada, parecen todo y no parecen nada» (166 *c*). Dicho de otro modo: o se puede afirmar todo de todo y entonces nada es verdadero, puesto que no importa qué es verdadero; o no se puede decir de nada, y en ese caso, una vez más, nada es verdadero. He aquí el dilema sin salida que nos ha presentado el *Parménides*; a él nos condenan las doctrinas de aquellos a quienes Platón quiere refutar.

En cuanto a la solución propia del filósofo, está expuesta en *El Sofista*, que es la continuación lógica del *Parménides*. Platón rechaza el dilema: o todo es verdadero o nada es verdadero, que nos condena al escepticismo, al conformismo o al mutismo, engendradores del no-saber o del hiper-saber. Para Platón, según afirma V. Brochard, «existe un término medio que es éste: hay ideas que se pueden afirmar las unas de las otras, mientras que otras no se combinan mutuamente. Para justificar la alternativa es necesario probar que el ser puede participar del no-ser, y el no-ser del ser; esto es lo que el *Parménides* había mostrado para un caso particular y que *El Sofista* generalizará. Mas tampoco ello es suficiente; se debe aún aclarar que no todas las ideas participan indistintamente unas de otras, sino que su vinculación está sometida a ciertas leyes o a determinadas reglas que no dependen sólo del razonamiento; este problema únicamente puede resolverlo una ciencia regia o divina: la dialéctica. He aquí lo que el *Par-*

ménides no ha dicho y que *El Sofista* expone a plena luz».[16]

B) *El Sofista*: esta obra lleva como subtítulo *Del ser*, pero apunta a dar una definición del error. Sócrates participa en el diálogo, si bien es un extranjero de Elea quien conduce la conversación y Teeteto es el principal interlocutor. El extranjero trata, con éste, de llegar a una definición del sofista. Se lo define como un cazador interesado que va detrás de los jóvenes ricos, como un mercader, un minorista y vendedor de ciencias del alma; como un atleta del discurso. Podemos decir, finalmente, que es un artífice de ilusiones que sólo enseña un arte del simulacro (236 *c*). Pero resulta que en el instante en que creemos haber definido al sofista, éste se nos escapa; enseñar el error, la ilusión, el simulacro es, en conclusión, hablar del no-ser; y, si hacemos nuestra la célebre fórmula de nuestro padre común, Parménides, según la cual: «No, jamás podrás obligar a que sean a las cosas que no son; aparta más bien tu pensamiento de esta vía de investigación»[17] nos vemos forzados a convenir «que no es posible legítimamente pronunciar, decir ni pensar el no-ser en sí mismo. El no-ser es, por el contrario, impensable, inefable, impronunciable, inexpresable» (238 *c*). Mas entonces, el sofista consigue encerrarse en un «refugio inaccesible» (239 *c*), pues va a decirnos que si no se puede hablar del no-ser tampoco podemos acusarlo de enseñar un arte ilusorio, esto es, un arte que habla de lo que no es. ¿Cómo acusar al sofista de hablar de ese no-ser constituido por el error o el simulacro, puesto que Parménides nos ha enseñado que nada

16. V. Brochard, *Ét. de philo. anc. et de philo. mod.*, pág. 130.
17. Frag. 7, citado en *El Sofista*, 237 *a* (trad. de A. Diès).

se podía decir de lo que no es? Nos hallamos así, en consecuencia, en la imposibilidad de definir, no sólo al sofista, sino incluso al error.

El único medio de salir de esta dificultad es cometer el «parricidio» (241 *d*) que consiste en abandonar la tesis de Parménides y afirmar «que el no-ser es en cierto sentido y que el ser, a su vez, de alguna manera, no es» (241 *d*). Pero es necesario entender por no ser, no lo contrario del ser, sino otro ser (256 *de* y sig.); el no-ser es, pues, la alteridad y no lo impensable, opuesto absoluto del ser. Por ejemplo, el movimiento es el no-ser del reposo y éste, a su vez, es el no-ser del movimiento. Así, alrededor de cada idea hay multiplicidad de ser e infinita cantidad de no-ser (256 *e*); cada idea define un ser, pero ese ser no es único; un ser difiere de los otros seres y «cuantas veces los otros son, otras tantas el ser no es» (257 *a*).

El ser no es, por ende, un absoluto que permanecería en su lugar fijo, estático, venerable y sagrado y sin espíritu (249 *a*), como parece quererlo Parménides. Si fuera así, nos veríamos reducidos a las argucias de los megáricos y de Antístenes (251 *bc*) que nos condenan a la tautología del principio de identidad y pretenden que no podemos decir el *hombre es bueno*, sino solamente el *hombre es hombre o lo bueno es bueno*, so pena de identificar una cosa con lo que ella no es. El ser es relación y por esa causa no podemos agruparnos junto a los eleáticos. El ser sólo es en la relación: «Cuando una parte de la naturaleza de lo otro y de la del ser se oponen mutuamente, esta oposición (ἀντίθεσις) no es, si se nos permite decirlo, menor ser que el ser mismo; pues no es lo contrario del ser lo que expresa, es simplemente otra cosa distinta que él» (258 *b*). El ser no

está, entonces, ni en esto ni en aquello; es siempre un «tercer término» (250 *b*).

Platón distingue, entonces, cinco géneros supremos (254 *b*): *el ser,* que puede unirse al movimiento y al reposo, pero no reducirse a ninguno de éstos, pues en tal caso sería necesario identificarlos; *el movimiento; el reposo;* y, siendo cada uno de estos tres géneros idéntico a sí mismo y distinto de los otros, es indispensable agregar *lo mismo* y *lo otro.* Luego puede Platón formular la proposición esencial de todo *El Sofista:* «Hay mezcla mutua de géneros. El ser y lo otro penetran a través de todos ellos y se compenetran mutuamente. Así, lo otro, al participar en el ser, por el hecho de esta participación, es; sin embargo, no es aquello de lo cual participa, sino que permanece como lo otro, y puesto que es distinto del ser, resulta el no-ser, por la más manifiesta necesidad. El ser, que participa a su vez en lo otro, será, pues, distinto del resto de los géneros. Dada esta diferencia frente a todos, el ser no es, en consecuencia, ninguno de ellos tomado separadamente, ni la totalidad; el ser sólo es él mismo. De modo que el ser, incontestablemente, millares y millares de veces no es; los otros géneros, en tanto, ora en forma individual, ora en su totalidad, por multitud de relaciones, son, y, a veces, no son también por multitud de relaciones» (259 *ab*). Así, pues, el ser «discurre a través de todos los géneros».

¿Qué conclusiones extraer de estos razonamientos que no parecen ser más que malabarismos verbales? No pretendemos brindar aquí, después de tantas otras, y en pocas líneas, una nueva y original interpretación del platonismo; mas nos parece que la filosofía de Platón se organiza alrededor del problema de las relaciones del *logos* y de la separación.

7. La participación y la separación

El fin de *El Sofista* era, no lo olvidemos, llegar a definir ese extraño personaje que rehusaba ser llamado profesor de embustes, con el pretexto de que no se podía hablar de lo que no es. El «parricidio» nos permitirá atrapar al sofista que se había refugiado en un lugar inexpugnable.

Podemos decir ahora que existen proposiciones falsas, «conjuntos de verbos y nombres que enuncian sobre ti, en verdad, cosas distintas como si fuesen las mismas, y otras, que no son, como si fuesen; he aquí bien expresado, según parece, el tipo de reunión de vocablos que constituye real y verdaderamente un discurso falso» (263 *d*). El sofista cultiva el arte de la imitación que se apoya sobre la opinión: la doxomimética (267 *e*). El sofista es un imitador del sabio (268 *c*). Mezcla los géneros que no pueden mezclarse; se refugia en la apariencia carente de ser. El sofista tiene la pretensión de darnos lo que no se puede dar; así, representa el papel de profesor de virtud cuando quiere reducir ésta a un saber hacer que bastaría aprender; torna también móvil aquello que no lo es, y así su subjetivismo y su movilismo nos privan de la idea que permanece.

El sofista es, entonces, quien hace participar entre sí cosas que deben estar separadas y separa lo que debe estar unido. La participación, sobre la cual actúa la magia de su retórica, se ejerce en el plano de la horizontalidad de las cosas que ella combina, pero es incapaz de ofrecer una síntesis de éstas, puesto que tal retórica se mueve en el dominio de la opinión donde se hallan encerrados los prisioneros de la caverna. La retórica es una técnica de la apariencia.

Muy distinto es lo que ocurre con la dialéctica, suprema ciencia, reservada al filósofo. Lejos de una técnica de la apariencia, que mezcla todo en el plano de la horizontalidad separada del ser, con el propósito de poder entregarse a las mil y una posibilidades de la confusión, la dialéctica, en vez de mezclar las imágenes entre sí, debe investigar cómo esas imágenes han de vincularse con la idea que constituye el ser de su aparecer. Los razonamientos de un filósofo, por lo tanto, atienden constantemente a la idea del ser «y debido al fulgor que resplandece en esa región no le resulta de ningún modo fácil percibirlo. Los ojos del alma vulgar no tienen fuerza para mantener su mirada fija en lo divino» (254 *ab*). La dialéctica intenta seguir a ese ser que «discurre» a través de todos los géneros y busca sus consonancias y divisiones. Por tal razón «quien es capaz de ello posee la mirada suficientemente penetrante como para distinguir no sólo una idea única desplegada en todo sentido a través de una pluralidad de ideas, de las cuales cada una conserva su individualidad, sino también una pluralidad de ideas, entre sí diferentes, pero envueltas exteriormente por una idea única, expandida a través de una multitud de conjuntos que no rompen su unidad; por último, percibe numerosas ideas absolutamente solitarias. En consecuencia, ser capaz de todo esto significa saber discernir, género por género, qué asociaciones son posibles o imposibles para cada uno de ellos» (253 *de*).

Decir que el ser no es, pero que discurre a lo largo de todos los géneros, es expresar que no es esto o aquello, sino eso por lo cual existe *esto o aquello*. Por tal causa Platón afirma que el ser, que participa de lo otro, es distinto del resto de los géneros. Siendo «distintos»

de todos ellos, no es, pues ninguno de ellos tomado separadamente ni la totalidad de los restantes sino él mismo». El ser no es, porque niega todos los no-seres que lo afirman mucho más por el *no* que ellos son, que por el *ser* que no son; además «cuantas veces son los otros, otras tantas el ser no es (257 *a*).

Podemos decir, entonces, que el ser se halla, a la vez, separado en no-seres que son, y separado de los no-seres que él no es. «El ser, en efecto, no es éstos, sino que únicamente es él mismo, y en toda la infinitud de su número, a su vez las otras cosas no son» (*Sofista,* 257 *a*). Como lo dice muy bien A. Diès: «El no-ser es tan real como el ser; a cada posición del ser corresponde la infinitud de negaciones que esta posición ocasiona, la multiplicidad innumerable de existencias que no son él, aunque ellas sean, y que él mismo no es, aunque él sea».[18]

Por esta razón lo *Mismo* y lo *Otro* forman parte de los cinco grandes géneros de *El Sofista*, pues el ser es siempre el mismo aquí y allá; pero es constantemente otro en cuanto no es sino aquí o allá. Y así lo Mismo y lo Otro se recuentran a la vez en el alma del mundo y en el alma humana.

El Demiurgo, nos enseña el *Timeo*, ha construido el universo según otro mundo «idéntico y uniforme» (*Timeo* 29 *ab*), por lo que este mundo nuestro es la imagen y la copia de otro eterno. Este mundo eterno es un ser vivo que posee un alma; el Demiurgo hizo el alma del mundo mezclando la sustancia indivisible e invariable y la divisible; obtuvo de este modo una tercera sustancia que contiene lo Mismo y lo Otro (34 *b* y sig.);[19]

18. *La définition de l'Être et la nature des idées dans «Le Sophiste» de Platon,* París, 1933, pág. 127.
19. Texto difícil y mal establecido.

luego mezcló esas tres y las combinó en una sustancia única. «El Alma está formada, en consecuencia, por la naturaleza de lo Mismo y de lo Otro, y por la tercera sustancia; compuesta por la mezcla de esas tres realidades, dividida y unificada matemáticamente, se mueve por sí misma en forma circular, girando sobre sí. Y según ella entra en contacto con un objeto que posee una sustancia divisible, o con otro cuya sustancia es indivisible, proclama por el movimiento de todo su ser, a qué sustancia es idéntico ese objeto y de cuál difiere. Pero, sobre todo, manifiesta en relación con qué, cuándo y cómo sucede que las cosas que devienen existan y sean afectadas, ya en relación con las otras cosas o bien en relación con los entes siempre inmutables» (37 *ab*).

Después el Demiurgo volvió a hacer otra mezcla en la crátera en que había fundido el Alma del Todo y la dividió en un número de almas igual al de los astros y les enseñó la naturaleza del Todo (41 *de*). Luego esas almas fueron arrojadas en los instrumentos del tiempo y unidas a un cuerpo. Pero ese cuerpo posee en sí los movimientos más o menos violentos de la tierra, el agua, el fuego y el aire que lo componen, a tal punto que el alma se halla turbada por esas conmociones y, en lugar de conocimiento, sólo tiene sensaciones. Cuando los movimientos del cuerpo llegan a turbar los círculos que describen las almas, «éstas dan entonces a lo Mismo y a lo Otro nombres opuestos a los verdaderos, por lo que se convierten en mentirosas y extravagantes» (44 *a*). Mas cuando las revoluciones del alma vencen al aflujo de sustancias que alimentan los cuerpos, en tal caso las almas «otorgan a lo Otro y a lo Mismo sus nombres exactos y permiten que quien las posea adquiera el buen sentido» (44 *b*).

Tal será, entonces, la tarea de la dialéctica: captar lo Mismo y lo Otro, seguir sus articulaciones como el carnicero trincha las carnes según los puntos precisos donde los miembros se unen. La dialéctica es un esfuerzo para coincidir, mediante el *logos*, con la participación de las ideas. Participación que implica una estructura del mundo a partir de la cual las cosas fueron separadas unas de otras. La dialéctica es, pues, un esfuerzo para descubrir en qué punto lo que está separado debe estar unido, no según la medida del hombre, sino de acuerdo con la medida del dios.

El *Filebo*[20] contiene, entre otras cosas, la distinción de cuatro géneros del ser: la ilimitación (τὸ ἄπειρον), el límite que mide (τὸ πέρας), la mezcla de los dos precedentes (τὸ μικτόν), y la causa de la mezcla (ἡ αἰτία). Las hipótesis de los comentaristas para identificar esos cuatro géneros son extremadamente numerosas; se halla una exposición muy buena en G. Rodier, a quien tomamos todas sus conclusiones.[21] La idea es lo mixto, compuesto de «límite-medida» y de la «ilimitación», es decir, de unidad y multiplicidad, en cuanto esa idea posee comprensión y extensión: la idea de triángulo, por ejemplo, implica una esencia que delimita dicha idea y una multiplicidad de triángulos que entran bajo esta idea. Más lo sensible es, también, algo mixto, cuyo «límite-medida» es la idea, y la ilimitación el fluir del devenir.

20. *Filebo,* 27 *b.*

21. Sobre este diálogo, véase RODIER, «Remarques sur le Philèbe» (en *Études de philo. grecque,* pág. 74). LACHELIER, *Note sur le «Philèbe»* (en Oeuvres, t. II, pág. 17). ROBIN, *La pensée hellénique,* pág. 355; *Platon,* págs. 159-167. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens,* París, parág. 15.

En el universo y en el hombre el «límite-medida» es el alma. En cuanto a la causa de la mezcla es la deidad (26 *b*) que preside la armonía del mundo, en la cual se unen y concilian lo infinito como y lo infinito.

Así la dialéctica se ve de nuevo determinada. Ella imita, aunque imperfectamente, esa causa, supremo principio de organización, e intenta coincidir con el principio de la mezcla: «Puesto que hemos admitido que los géneros son también mutuamente susceptibles de parecida mezcla, ¿no habría necesidad de alguna ciencia para guiarse a través de los razonamientos, si se quiere indicar con exactitud qué géneros armonizan entre sí y cuáles se repelen? ¿No será preciso mostrar además que algunos géneros, al establecer la continuidad a través de todos, hacen posibles sus combinaciones, y averiguar si, por el contrario, en las divisiones no intervienen otros que, entre los conjuntos, son los factores de separación?» (*Sofista,* 253 *bc*).

La dialéctica posee, pues, una virtud irreemplazable: es un esfuerzo para participar en lo que viene de lo alto, y, en el momento en que se ejerce en el diálogo, apunta a provocar en el interlocutor esa anamnesis capaz de hacerle reencontrar la luz que su alma contempló frente a frente antes, cuando acompañaba a los dioses en su cortejo; luz de la cual el alma, desde que perdió sus alas y cayó en un cuerpo, no tiene más que una vislumbre.

La eficacia del diálogo es irreemplazable, pues implica la presencia de los dos seres que tratan de comunicarse. Sócrates, que no ha dejado nada escrito, desconfiaba de la escritura, en la que veía[22] un simple

22. *Fedro,* 275 *ab.*

medio para provocar el recuerdo, pero que no puede sustituir a la reminiscencia. El peligro reside en que los hombres tomen la escritura como algo que habla, capaz de reemplazar al conocimiento. No se interroga a un libro, mientras que se interroga a un hombre. De este modo la escritura, primera técnica de la comunicación, no le parece a Sócrates el medio adecuado para aproximar mutuamente a los hombres, sino aquel que los aleja por su pretensión de sustituir al *logos*.

El *logos* es, a la vez, el medio que nos vincula con lo que está en lo alto y que pertenece a los dioses y el que nos encadena a lo que queda en la tierra y permanece con el común de los hombres.[23] Él es, como el amor, una especie de intermediario entre los hombres y los dioses, encargado de transmitir a unos los mensajes de los otros; es, a la vez, rico y pobre, aprisionado entre lo inefable, donde muere, y la charla trivial donde se degrada.

El *logos* es objeto, más o menos como en el caso del ser, de la apuesta de un «combate de gigantes», parecida a la que se encuentra en *El Sofista*. Platón nos dice allí (246 *a*) que podemos ahora declarar derrotados a ambos participantes en la gigantomaquia, donde unos quieren traer el ser a la tierra, mientras que otros pretenden permanecer en el cielo. Se han propuesto numerosas interpretaciones para identificar de manera exacta a aquellos que Platón llama «los hijos de la tierra» y a los que designa como «amigos de las ideas»; parece que se tratara más bien de dos actitudes y no de dos escuelas filosóficas determinadas. Los «hijos de la tierra» son los materialistas que «intentan traer a la tierra lo

23. *Cratilo*, 408 *c*.

que está unido al cielo y a lo invisible»; para ellos el cuerpo (σῶμα) y la existencia (οὐσία) son idénticos. Los «amigos de las ideas», por el contrario, se defienden desde lo alto de alguna región invisible; «luchan para demostrar que ciertas ideas inteligibles e incorpóreas son la verdadera existencia. En cuanto al cuerpo que los primeros preconizan a su «única Verdad», los opositores la destrozan en sus argumentos; y, negándole el nombre de existencia, sólo quieren ver en ella un cambiante devenir» (246 *bc*). Los primeros, en consecuencia, pretenden fijar el ser en la tierra; los segundos se niegan a hacerlo descender.

Este ser se halla entre ambos extremos, ya que, surgido del cielo, habita igualmente en la tierra. Sucede lo mismo con el *logos*; si despreciamos una de estas dos raíces nos vemos condenados al silencio de la región inefable o a la retórica de quienes, por ignorar esta circunstancia, convierten al discurso en instrumento de la mentira y la calumnia, como lo utilizaron los acusadores de Sócrates.

Para que el hombre hable se supone que ha de tener algo que decir, pero también que no pueda expresarlo todo; pues, en última instancia, el Bien, que sobrepasa todas las cosas en potencia y majestad, mora «más allá de la existencia», aunque las cosas obtienen de él su existencia y su esencia. Semeja en esto al Sol, fuente del devenir de todas las cosas, aunque él no sea el devenir. Tratar de colmar ese «más allá» de la existencia y de la esencia, de donde todas las cosas extraen las suyas, ésta es la tarea necesaria e imposible del *logos*; necesaria, porque el *logos* debe ser siempre un llamamiento al bien y recuerdo del Bien; imposible, puesto que ese Bien permanece siempre más allá de todo lo que el hombre puede alcanzar.

Por eso la tarea de brindar algún medio de acceso hacia ese algo inaccesible por el cual pensamos, pero al que no pensamos, quedará confiada al «mito».

CAPÍTULO VI

LOS MITOS

1. El sentido del mito

Un filósofo racionalista como Brunschvicg ve en la utilización del mito en Platón el «retorno ofensivo» de una forma de pensar primitiva del tipo de la que se encuentra en Hesíodo y que vuelve a preguntarse qué había cuando el mundo aún no existía. Para Brunschvicg habría en Platón una idea fecunda, llamada al más alto destino en nuestra cultura occidental: la explicación posible del mundo por medio de la matemática, idea ya en germen en Pitágoras. Esta concepción habría permanecido oculta hasta Galileo y Descartes, como consecuencia de las constantes referencias a la mitología y a todas esas supersticiones del número que dan nacimiento a una aritmología, que es a la aritmética lo que la astrología es a la astronomía.

Todo filósofo hace historia de la filosofía, tanto, si no más, como filósofo que como historiador; por tal razón, ésta no puede asimilarse a una filiación de doctrinas de las cuales el filósofo pueda ser un cronista objetivo. No debe sorprender, entonces, si a ese «retorno ofensivo del mito», que le parece a Brunschvicg el pecado del platonismo, se lo considera, desde otra perspectiva, como una parte esencial y no despreciable de la filosofía de Platón.

Kierkegaard ha intentado mostrar que hay en Platón una unión de lo dialéctico y lo mítico, por lo cual

ambos se hallarían magnificados: «Lo mítico, dice, puede tener algo tradicional; lo tradicional semeja a la canción de cuna que nos conduce al sueño. Mas ello se convierte en mítico en el momento en que irrumpe el espíritu y nadie sabe de dónde viene ni adónde va»; de aquí extrae Kierkegaard esta definición: «La mitología consiste en mantener la idea de eternidad en la categoría del tiempo y del espacio».[1] Así el mito, lejos de verse arrojado de la filosofía de Platón como extraño a la esencia de su sistema, tesis defendida por L. Couturat,[2] formaría «parte integrante», en verdad, de la doctrina, según dice V. Brochard.[3] Esta posición tiene el mérito de tomar la filosofía de Platón como un todo dentro del cual no podemos elegir, sino que es necesario captarlo desde dentro; a este punto de vista nos hemos de adherir.

Como dice exactamente P. M. Schuhl, Platón «sitúa muy alto el entusiasmo, ya se manifieste en la forma del delirio de amor, del religioso o del poético. En estos tres aspectos reconoce el impulso insatisfecho que arrebata al individuo y lo exalta hacia algo que lo sobrepasa... Para ilustrar ese más allá el filósofo recurre a los mitos, en los cuales es pródiga su imaginación; son relatos imaginados que explican el mundo del devenir por hipótesis verosímiles. Ellos trasladan las verdades intemporales al tiempo cambiante; tratan de respetar las proporciones que forman la estructura del modelo inteligible y prolongan el razonamiento mediante una invocación al ensueño; estos mitos son, además, obras de

1. Citado por JEAN WAHL, *Études kierkegaardiennes*, París, 1938, pág. 444.
2. COUTURAT, *De Platonicis mythis*, París, 1896.
3. V. BROCHARD, *Études de philo. anc. et mod.*, pág. 59.

arte, cuya fuerza afectiva y dinamismo mágico quieren poner al alma en el camino de la verdad y la salvación; son, en suma, alegorías serias cuya insuficiencia e inadecuación Platón es el primero en sentir, porque sabe mejor que nadie que hay verdades que las imágenes no pueden expresar. De aquí surge una ironía muy particular, especie de humor metafísico, que alterna con los ejemplos que él da de la ironía socrática; ella indica que el pensador no es víctima del lenguaje que habla y debe hablar para tratar, por lo menos, de sugerir lo inexpresable».[4]

El *Timeo* expresa que el tiempo no es más que «la imagen móvil de la eternidad»; nosotros diremos gustosamente que el mito es el medio por el cual lo intemporal se torna narración en la boca de los hombres y lo Uno viene a ubicarse en los límites del discurso. Por este recurso lo invisible deviene inteligible para el hombre y, si no perfectamente visible, por lo menos perceptible. Gracias al mito, lo inefable puede relatarse y lo incomunicable se comunica; por mérito de él, la distancia que nos separa de ese más allá, de ese ἐπέκεινα en donde reside el Bien, se suprime en parte. Por tal motivo, parece que P. Frutiger compara con justicia el mito con ese cambio de rumbo al que Platón nos invita en el *Fedón*;[5] el mito es una vía anagógica que trata de suscitar en nosotros la anamnesis capaz de conducirnos nuevamente «al lugar» donde se encuentra un origen que

4. P. M. SCHUHL, *L'oeuvre de Platon,* París, 1954, pág. 6. [Trad. castellana de Amparo Albajar, *La obra de Platón,* Hachette, 1956, Buenos Aires.]

5. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon,* París, 1930, págs. 223-224.

hemos olvidado. El mito es una ascensión por medio del *logos*.[6]

2. Los mitos del cosmos

1. La construcción del mundo. A este asunto está consagrado el *Timeo*, al que Brunschvicg llama «novela física». En este diálogo aparecen numerosos temas pitagóricos, a tal punto que desde la antigüedad corría una leyenda, relatada por Diógenes Laercio, según la cual Platón habría aprovechado un viaje a Egipto para comprar a precio de oro escritos secretos de Pitágoras y de su discípulo Filolao, y los habría plagiado en el *Timeo*.

El mundo ha sido hecho por el Demiurgo, según un «modelo». Este modelo es lo viviente en sí, es decir, el mundo de las ideas que subsiste eternamente y no conoce ningún devenir. La copia es lo que siempre deviene y nunca existe plenamente. El Demiurgo ha querido que todas las cosas fuesen buenas y ha modelado el mundo a fin de convertirlo en una obra que resultara, por naturaleza, la más bella y la mejor. El mundo ha nacido, pues, de la Providencia del Dios.

Este mundo es un ser vivo que posee Alma. Para obtenerla, como ya vimos, el Demiurgo mezcló lo Mismo y lo Otro y logró así una tercera sustancia. Luego de haber combinado esas tres sustancias dividió el Alma del mundo siguiendo una serie geométrica pitagórica. Esta Alma del mundo está colocada en el centro del universo y se extiende a través de todo el cuerpo y aún más allá de él (34 *b*).

6. Sobre el problema filosófico del mito, véase P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, París, 1960, t. II, pág. 153 y sigs.

El Dios crea, entonces, las cuatro clases de seres vivos: la especie celeste de los dioses, modelados de fuego, que tienen una figura bien redondeada y avanzan siguiendo las reglas de lo Mismo. Al lado de estos verdaderos dioses se hallan los dioses de las leyendas de Homero y de Hesíodo. Las aves constituyen la especie alada que se desliza por los aires; los peces la que vive en el agua; sobre la tierra se encuentra la especie que camina.

En esta última se halla el hombre. Su alma es una parte del alma del Todo. Las almas han sido sembradas en los órganos del tiempo, cada una en el que le convenía. El cuerpo, en el que el alma se halla, es una mezcla de cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego.

Pero al lado del paradigma eterno y de su copia, Platón ha colocado un «tercer género», que llama «el receptáculo», «la nodriza», «la madre», «el vaso», lo «en que» (48 *e* y sig.), en una palabra la χώρα. Esta noción de receptáculo y de χώρα es bastante oscura y los comentaristas la han interpretado de manera muy diferente.[7] Sin embargo, la mayor parte de éstos concuerda en ver en ella la «extensión», y eso parece significar, en efecto, el «en que» del que nos habla Platón. Mas, para comprender esta χώρα platónica es necesario despojarse de todo lo que el concepto de extensión puede tener para nosotros de geométrico, según quedó acunado en Descartes. La extensión a que se refiere Platón es, finalmente, ese lugar «en que» las cosas están separadas unas de otras. Si observamos que χώρα y χωρίς pertenecen a

7. Nos limitaremos a citar dos obras esenciales para la comprensión del *Timeo:* A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus.* J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens.*

la misma familia, quizá convendría traducir χώρα por *dislocación;* este término contiene, a la vez, la idea de localización y la de escisión o rotura, las que, según Platón, están inscriptas en la construcción del mundo, profundamente separado de su modelo eterno, puesto que está arrojado en el tiempo.

El tiempo es, para Platón, la imagen móvil de la eternidad; no es una realidad que se baste a sí misma. La verdadera realidad en sí es la eternidad que pertenece a ese paradigma sobre cuyo modelo fue formado el mundo. La eternidad es el modo de ser de las ideas, que no nacen ni perecen; por esta razón «la expresión *es* no se aplica sino a la sustancia eterna. Inversamente *era, será* son términos que conviene reservar para aquello que nace y progresa en el Tiempo; pues esas expresiones significan cambios; mas, aquello que es siempre inmutable e incambiado no puede ser ni más viejo ni más joven con el Tiempo, y nunca fue, no deviene en la actualidad, ni será en el futuro. Muy por el contrario, tal realidad no está sujeta a ninguno de los accidentes que el devenir representa para las cosas que se mueven en el orden sensible. Estos accidentes son variedades del Tiempo, el cual imita a la eternidad y gira en círculo de acuerdo con el Número» (38 *a*). El Tiempo y el devenir son el dominio de la generación y de la corrupción; ambos imprimen a las cosas de la tierra ese carácter que les priva de la permanencia y de la inmutabilidad que sólo pertenecen al ser.

2. La estructura de la tierra. Hacia el fin del *Fedón* (107 *d* y sig.) se relata un mito geográfico sobre el destino de las almas; en él se hallan conciliados datos cosmológicos, una concepción finalista del universo y las

exigencias de la moral según la cual los malvados deben purgar sus faltas, en tanto que los buenos serán recompensados, punto de vista que supone la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo.[8]

La tierra que habitamos, dice Platón, no representa su totalidad. Hay tres tierras concéntricas; una está por encima de la nuestra y la otra por debajo. La tierra superior es pura, un paraíso. No la vemos porque habitamos una de sus depresiones; estamos en la situación en que se hallaría un hombre colocado en el fondo del mar y que tomara ese fondo por la superficie y el mar por el cielo. Para un espectador ubicado encima de ella esa tierra pura tendría el aspecto de un globo con doce porciones de colores en que se moverían los astros, no en el aire, sino en el éter; todo es allí más bello y los hombres ignoran las enfermedades, hablan directamente con los dioses, quienes les revelan lo porvenir.

Nuestra tierra es sólo una depresión de esa tierra superior; el aire que respiramos no es más que el sedimento dejado por el éter. La enfermedad y la corrupción reinan aquí.

La tierra inferior es el dominio de lo invisible; en ella se precipitan los ríos que desaparecen de nuestra vista: todos los abismos interiores se comunican por el Tártaro. Esa tierra inferior es el reino de las expiaciones, es la morada de Hades; los muertos son allí juzgados, pero únicamente permanecen en el lugar aquellos que deben cumplir una pena.

8. Véase G. RODIER, «Les preuves de l'immortalité de l'âme dans le Phédon, en *Ét. de philo. gr.* J. MOREAU, «L'argument ontologique dans le Phédon», *Rev. philos.*, 1947. M. GUÉROULT, «La médit. de l'âme sur l'Ame dans le Phédon», *Revue de Méta.*, 1956.

Los difuntos están divididos en cuatro categorías. Los más justos, los filósofos, llevarán junto a los dioses una vida incorpórea y bienaventurada. Los que han sido justos e injustos irán hacia el Aqueronte y el lago Aquerusia; purgarán la pena por sus faltas, recibirán el premio por sus buenas acciones y, luego de haber completado su expiación por un tiempo más o menos largo, serán de nuevo arrojados en el ciclo de las generaciones. Aquellos cuyos crímenes fueron cometidos por el impulso de la cólera irán al Piriflegetón, el río de las llamas ardientes, y al Cocito; allí implorarán el perdón de sus víctimas, que están sobre el lago Aquerusia. Si ellas los perdonan, sus penas pueden terminar; de lo contrario son arrojados en el Tártaro. En cuanto a aquellos cuyos crímenes son imperdonables, se los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás.

3. El mito de «El Político» (268 *d* y sig.; véase *Leyes,* IV, 713 *a*). Se funda en un tema cósmico y otro antropológico; Platón nos lo presenta como un juego de niños. Ora Dios conduce el mundo imprimiéndole una rotación directa, ora lo deja ir y el mundo torna sobre sí mismo en sentido opuesto; Dios lo retoma para volverlo a arrojar, lo abandona otra vez y así sucesivamente. P. M. Schuhl ha dado un ejemplo muy claro de este mecanismo:[9] tomemos un aparato suspendido de un hilo y que repose sobre una pequeña base; hagámoslo girar en el sentido de las agujas del reloj; el hilo se enrosca sobre sí mismo. Si soltamos el aparato, el hilo se desenrosca y aquél gira en sentido inverso al de las agujas del reloj.

9. P. M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, París, 1947, pág. 89 y sig.

Sobre este tema cósmico se inserta el antropológico del doble origen del hombre, inspirado tal vez por Empédocles, quien hablaba de dos movimientos contrarios: uno iba de lo Múltiple hacia lo Uno, impulsado por la Amistad; el otro de lo Uno a lo Múltiple, animado por el Odio. Cuando el Dios hace girar el mundo, éste da vueltas hacia el buen sentido, es decir, las cosas van de la muerte a la vida; se trata de un rejuvenecimiento; los viejos vuelven a ser jóvenes y se ven devueltos al esplendor de su existencia; los hombres nacen de la tierra. Esta era la época de Cronos, en la que los hombres sólo tenían que abandonarse a vivir, pues «Dios en persona los alimentaba y gobernaba» (271 *e*). Cuando esta raza, nacida de la tierra, desapareció y volvió a estar en germen, el conductor del universo abandonó a éste y a la edad de Cronos sucedió la de Zeus, que es la que conocemos, donde todo marcha en sentido inverso, esto es, de la juventud al envejecimiento. Es la época del sufrimiento; el hombre debe trabajar y dominar una naturaleza venida a menos. Mas los dioses han sentido piedad por los mortales y les han proporcionado el fuego, las técnicas y las simientes.

4. El mito de la Atlántida (*Timeo,* 20 *d*, y *Critias*, 108 *d*). Observamos ante todo que es difícil saber si para Platón la Atlántida era un verdadero mito o un episodio histórico. No obstante, se puede decir que el tema de la Atlántida no tiene en el filósofo un sentido específicamente geográfico. Cuando los dioses se repartieron la tierra, Dike, diosa de la justicia, dio a cada uno de ellos la región que deseaba; éstos guiaron a los hombres como lo hacen los pastores y los pilotos. Hefesto y Atenea presidieron el destino de Atenas. Así el sacer-

dote egipcio que habla con Solón en el *Critias* le confía que Atenas era más vieja que la misma Sais y que en el pasado los atenienses superaban a todos los demás hombres en sabiduría, según conviene a seres que son guiados por los dioses (*Timeo,* 24 *d, Critias,* 112 *e*). Empero, se produjeron cataclismos geográficos que dislocaron la tierra; los hombres no fueron ya conducidos por los dioses y se convirtieron en desterrados que habían perdido su patria primitiva y hasta el recuerdo de ésta. En consecuencia, la Acrópolis, el Pnix, el monte Licabeto no eran antiguamente esos tres promontorios que ahora dominan a Atenas; formaban parte de una sola y misma extensión de tierra, en donde manaba, tanto en verano como en invierno, una abundante fuente. Hoy esa llanura se ha hundido, la fuente ha desaparecido y no quedan más que escasos hilos de agua que se pierden rápidamente bajo tierra. En cuanto a Grecia, no es más que un conjunto de pequeñas islas que la hacen parecer «el esqueleto de un cuerpo descarnado por la enfermedad» (*Critias,* 111 *b*).

Se podría decir que los hombres están hechos a la imagen de esos atenienses que han perdido hasta el recuerdo de su antigua patria; la tarea de la mayéutica socrática será ayudarles a encontrar la ruta capaz de conducirlos hacia ese país originario que perdieron. Por eso para Platón aprender es recordar; todo saber es una reminiscencia.

3. Los mitos del alma

1. El origen del alma. Las almas, ya lo hemos visto, nacieron de una división del Alma del Todo que el De-

miurgo ha colocado en el mundo (*Timeo*, 41 *d*). El alma es algo casi divino y que existía antes del preciso instante en que nos convertimos en hombres (*Fedón*, 95 *c*); podemos decir, entonces, que el hombre es una «planta celeste» (*Timeo*, 90 *a*).

2. La caída. Resulta muy difícil saber cuál es la naturaleza del alma, pero es posible, dice Platón (*Fedro*, 246 *a*), dar una imagen de ella. Las almas constituyen un tiro alado en el cual un auriga conduce los caballos. Los caballos de las almas divinas son robustos y obedientes; en cuanto al tronco alado de las almas humanas, está formado por dos animales: uno es bueno y obediente, mientras que el otro es arisco; por eso es tarea dura dirigir tal yunta. Las almas inmortales siguen el cortejo de Zeus y contemplan las «realidades que están fuera del cielo»; allí se encuentra el patrimonio del verdadero saber. «Así, pues, el pensamiento de los dioses, en tanto se nutre de intelección y de saber sin mezcla, y lo mismo el de toda alma ávida de alimento adecuado, cuando, con el tiempo, termina por percibir la realidad, experimenta bienestar y la contemplación de esas verdaderas realidades es para el alma un alimento bienhechor hasta el momento en que la revolución circular la conduce al punto de partida. Y mientras dura ese movimiento, tiene ante los ojos la Justicia en sí, la Sabiduría en sí; percibe, en suma, un saber que no es aquel ligado al devenir, que no es tampoco aquel que se diversifica con la multitud de objetos a los cuales atiende, y a los que en nuestra existencia presente damos el nombre de seres, sino un Saber que se refiere a lo que rigurosamente es una realidad» (247 *de*).

Las otras almas se esfuerzan por seguir a las almas

de los dioses en su cortejo; mas ellas se atropellan, están trabadas porque los caballos difícilmente les obedecen, hasta que, prisioneras en un inmenso remolino, la fatiga las vence y se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad. Desde entonces sólo la opinión se convierte en su alimento (248 *b*). Cuando las almas que no alcanzaron a ver las verdaderas realidades se tornan pesadas, pierden sus alas y caen sobre la tierra para alojarse en el cuerpo de un hombre.

Ahora comprendemos el sentido de la teoría del conocimiento que este mito ilustra en la medida en que se vincula con la teoría de las ideas y la mayéutica socrática. En efecto, «la inteligencia del hombre debe ejercerse según la *Idea*; ha de ir de una multiplicidad de sensaciones hacia la unidad cuya ensambladura es acto de reflexión. Ese acto, entonces, consiste en recordar los objetos que nuestra alma vio en otro tiempo, cuando integraba el cortejo de los dioses, contemplaba con desdén todo aquello a lo cual atribuimos realidad en nuestra existencia presente, y elevaba la cabeza hacia lo que es verdaderamente real» (249 *bc*). De este modo se determina el alcance de los mitos platónicos sobre el alma, los cuales tienen no sólo un significado antropológico, escatológico y ético, sino también uno gnoseológico que viene a integrarse en una metafísica, incluso en una teología.

3. La naturaleza del alma. Vimos ya que el *Fedro* compara el alma con un carro alado que comprende el cochero y dos caballos. Un pasaje que sigue de cerca a éste y el relato del episodio de la caída nos dan detalles referentes a esta yunta. El primero de esos caballos (véase 253 *d* y sig.) es blanco con ojos negros; es bello

y fuerte, prefiere la prudencia (σωφροσύνη) y la moderación (αἰδώς); amigo de la opinión verdadera, no necesita el látigo para ser conducido; la palabra alentadora le basta. Por el contrario, el otro animal es negro y con ojos grises, de mala estampa, partidario de la desmesura (ὕβρις) y de la vanidad; para dirigirlo el cochero debe castigarlo con un látigo de puntas de acero. Así, pues, el alma del hombre es, simultáneamente, conducida por el caballo blanco que la lleva hacia el camino del equilibrio, de la mesura y de la verdad, y arrastrada por el caballo indócil que simboliza las pasiones humanas, fuentes de la injusticia y del desorden.

En consecuencia, el alma humana no es simple; lleva en sí la marca de la complejidad del hombre. Esta afirmación la atestiguan otros dos textos de Platón (*Timeo,* 69 *c*, y *La República*, 436 *a*) que distinguen tres partes en el alma: las dos primeras son mortales y sólo la tercera inmortal.

La primera parte del alma es la concupiscencia (ἐπιθυμία); de ella dependen los apetitos inferiores: el hambre, la sed, el deseo sexual; está localizada en el bajo vientre y su principio es la sinrazón y el deseo. Su virtud es la templanza (σοφία).

El corazón (θυμός) es la segunda parte del alma mortal; de él nacen las pasiones; tiene su sede en el diafragma; su principio es la ira (ὀργή) y su virtud, el coraje (ἀνδρέια). La ira puede ser aliada de la razón cuando ella reprime los deseos. Platón nos ofrece al respecto un ejemplo en el personaje de Leoncio, quien experimenta el impulso de ir a ver los cadáveres de los ajusticiados; lucha contra ese movimiento, pero termina por ceder a él y corre hacia los muertos al tiempo que injuria a sus

propios ojos: «Ahí tenéis, desdichados, gozad de ese hermoso espectáculo» (440 *a*).

El espíritu (νοῦς) es la única parte inmortal del alma; está situado en la cabeza; su principio es la razón y su virtud es la prudencia (σωφροσύνη).

La virtud que en el individuo asegura su justo papel a cada una de las tres partes del alma, es la justicia (δικαιοσύνη).

Esta división tripartita del alma no tiene solamente un alcance psicológico y ético; tiene también un sentido sociológico, según tendremos ocasión de verlo al estudiar las concepciones políticas de Platón. En efecto, «hay en el alma del individuo las mismas partes y en igual número que en el Estado» (*Rep.*, IV, 441 *c*). Para Platón la ciudad ideal debe contener tres clases de ciudadanos, que corresponden a las tres partes del alma, y así como la justicia en el individuo asigna su papel a cada una de estas partes, así también la justicia social consiste en el mantenimiento de las tres clases de la ciudad en su respectivo lugar, de manera que ninguna se entrometa en las funciones de las otras.

4. La escatología. Ya encontramos un mito escatológico en el *Fedón*; lo asociamos a los mitos del cosmos porque se presentaba unido a una descripción de las tres tierras que terminaba en una topología de las mansiones subterráneas donde se juzgan las almas. Hay otros mitos escatológicos en la obra de Platón; todos los temas de la metempsicosis, familiares a los misterios y a los pitagóricos[10] se hallan en ellos, pero esos mitos po-

10. Sobre el problema, véase ERWIN ROHDE, *Psyché.* [Trad. castellana de W. Roces, *Psique,* Fondo de Cultura, México, 1948.]

seen, además de su significado ético-religioso, otro gnoseológico.

a) *El mito de los infiernos en el «Gorgias»* (523 *a* y sig.). En la época de Cronos y en el comienzo del reino de Zeus eran los seres vivos quienes juzgaban a sus semejantes antes de su muerte; la sentencia se pronunciaba el día en que éstos debían morir. Mas los juicios estaban mal administrados y las islas Afortunadas se hallaban pobladas por hombres que no merecían estar allí. Zeus decidió entonces cambiar de procedimiento; privó ante todo a los hombres del conocimiento de la hora en que habrían de morir; además, resolvió que fuesen juzgados desnudos y después de la muerte para que no deslumbrasen a los jueces con la riqueza de sus vestimentas y la pompa de la ceremonia fúnebre. Finalmente no serían ya los hombres quienes juzgarían, sino jueces desnudos y muertos: Minos. Éaco y Radamanto. Las almas así juzgadas son castigadas para que mejoren o, si son incorregibles, para que sirvan de ejemplo a las otras. Así, a partir de este mito, Sócrates critica la posición de Calicles, quien afirma que la ley del más fuerte es siempre la mejor y que es preferible cometer la injusticia a sufrirla: «Por mi parte, Calicles, yo creo en estos relatos y me empeño en presentar ante el juez un alma tan sana como me sea posible. Desdeñoso de los honores gratos a la mayoría, yo quiero esforzarme en la búsqueda de la verdad, en volverme lo más perfecto posible en la vida y, cuando llegue la hora de morir, en la muerte» (526 *dc*). De aquí surge la conclusión del *Gorgias*: «Es necesario evitar con mayor cuidado cometer injusticias que sufrirlas» (527 *b*).

b) *El mito de Er el Panfilio.* En el libro X de *La República* (614 *a*), Platón expone el mito sobre la elección

de los géneros de vida. Este mito retoma el tema de la metempsicosis como en el caso del *Fedro* (248 *c*) y del *Fedón* (80 *c*). Pero aquí se aborda el problema de la libertad, y en él se podrían hallar argumentos para incluir en una reflexión sobre la cuestión de las relaciones entre la esencia y la existencia, a menudo tan agitada hoy.

Er fue muerto en el campo de batalla; sin embargo cuando estaba a punto de ser sepultado retorna a la vida y relata a sus camaradas cuanto su alma, separada del cuerpo, pudo ver en los dominios del más allá. Después de la muerte los jueces dirigen las almas de los justos por un camino que conduce al cielo y las de los criminales por una ruta que desciende; cada crimen es expiado diez veces y cada expiación dura cien años. Una vez que nos dio una descripción muy complicada del universo,[11] Platón refiere cómo se realiza la elección de los géneros de vida. Un hierofante distribuye a cada alma un número de orden por medio del cual podrá elegir dentro de la gran cantidad de vidas que se les proponen con miras a una existencia futura. No obstante, antes de que ellas decidan su destino, el hierofante las pone en guardia y las enfrenta con sus responsabilidades: «Almas efímeras, vais a comenzar un nuevo ciclo y a renacer a la condición mortal. No os sacará un genio sino que vosotras escogeréis vuestro genio. La primera que la suerte designe, elegirá primero la vida a la cual estará ligada por la necesidad. La virtud no tiene dueño; cada uno tendrá más o menos, según la honre o la descuide. Cada uno es responsable de su elección; Dios es inocente

11. 615 *b* y sig. Sobre este pasaje, véase A. RIVAUD, en *Revue d'histoire de la philosophie*, enero-marzo 1928, y L. ROBIN, *Platon*, pág. 203 y sig.

(Αἰτία ἑλομένου. θεὸς ἀναίτιος). [...] Aun el que llegara último, si elige juiciosamente y se esfuerza en vivir bien puede recoger una condición buena y conveniente. Que el primero escoja, pues, con atención, y que el último no desespere». El hierofante arroja, entonces, paquetes de vida de toda clase: vidas de animales, de tiranos, de hombres célebres, de hombres oscuros, de atletas, etcétera. Empero, desdichadamente, la mayor parte de las almas se guía en su elección por los hábitos de su existencia anterior. El primero que elige se precipita sobre una vida de tirano; arrastrado por la imprudencia y la codicia «no vio que su suerte le condenaba a comer sus propios hijos y a otros horrores; mas, después que lo hubo examinado ampliamente, se golpea el pecho y se lamenta de haber elegido así, pasando por alto las advertencias del sacerdote. En lugar de acusarse por sus males, culpa de ellos a la fortuna, a los demonios, a todo, menos a sí mismo» (619 *c*). Ulises, llamado a elegir en último término, prefiere, libre de la ambición a causa de las experiencias sufridas, una vida oscura, que yacía en un rincón, despreciada por todos.

Después que todas las almas han elegido su nueva vida, la virgen Láquesis, hija de la Necesidad, las conduce hasta las Parcas; el genio que cada una ha elegido y que le servirá de guía pone en las manos del alma el huso de Cloto; luego la conduce hacia la trama de Átropos para que confirme la decisión y finalmente todas las almas son llevadas a la llanura del Leteo; forzadas a beber el agua del río, olvidan de este modo su pasado y vuelven a la superficie terrestre donde renacen a su nueva existencia.

A lo largo de este mito Platón insiste sobre la idea de que elegimos libremente la vida que adoptamos; pero

como escoger una vida es como escoger un paquete, luego cada uno es, en consecuencia, responsable de la elección de su destino. No podemos, entonces, acusar a los dioses de los acontecimientos desdichados que se deriven de aquella preferencia. Lo esencial y también lo difícil es reflexionar antes de la elección y no después, cuando ya es demasiado tarde y se está frente a las consecuencias que la ligereza no permitió prever.

c) *El Fedón y la metempsicosis* (80 *e*). Este mito se inspiró probablemente en la tradición órfico-pitagórica. Las almas puras van, después de su muerte, a pasar el resto de su tiempo en compañía de los dioses; pero las almas impuras se ven entorpecidas por el cuerpo cuya existencia compartieron, convirtiéndose en esclavas de las exigencias de éste. Ellas vagan hasta el momento en que hallan un cuerpo en el cual se encarnan de acuerdo con los deseos que las animan. Así las almas de los glotones, de los bebedores y de los impúdicos renacerán en el cuerpo de un asno; las de los ladrones y tiranos tomarán la forma de lobos, halcones y milanos. En cuanto a aquellos que ejercieron sus virtudes en la vida social y cívica y practicaron la justicia y la templanza, emigrarán hacia alguna especie animal del tipo de las abejas, las avispas o las hormigas.

El alma del filósofo se «desliga» del cuerpo por la filosofía: «Es bien sabido por los amigos del saber que su alma, cuando fue rescatada por la filosofía, se encontraba completamente encadenada a un cuerpo y pegada a él; que éste constituía para ella una clausura peculiar desde la cual le era forzoso entrever las verdades en lugar de hacerlo por sus propios medios y por sí mismo. Lo extraño de este encierro, según la filosofía lo descubre, es que resulta ser obra del deseo (ἐπιθυμία) y que

quizás el mismo encadenado concurre a aumentar el peso de esas cadenas. Por eso, digo yo, los amigos del saber no ignoran que una vez apoderada de las almas en tal estado, la filosofía les da dulcemente sus razones y trata de liberarlas indicándoles cómo desborda de ilusiones el estudio realizado por medio de los ojos, lo mismo que el realizado por medio de los oídos y los demás sentidos; las persuade de que se separen de ellos y no acudan a sus servicios sino por extrema necesidad. Les recomienda, por el contrario, finalmente, que se reúnan, se recojan en sí mismas y que no confíen en nada, sino en sí mismas (82 *d* y sig.).

d) *El Menón y la reminiscencia.* En este texto aparece, tal vez con mayor claridad, el punto hacia el cual convergen los diferentes mitos de Platón. En efecto, la teoría de la reminiscencia que aquí se desarrolla encierra a la vez una metempsicosis que remata una escatología ético-religiosa y una teoría del saber que pone su acento, en última instancia, en la omnipotencia del *logos*, capaz de provocar en nosotros el recuerdo de un conocimiento anterior.

El problema planteado en el *Menón* es el de la virtud. A la cuestión de saber si la virtud puede enseñarse, Sócrates responde que él no ha encontrado jamás a nadie que supiera qué es la virtud; critica dos definiciones de virtud que Menón le propone, y finalmente ambos interlocutores llegan al punto siguiente:

> Menón: ¿Y qué medio adoptarás, Sócrates, para buscar una cosa de la cual no sabes, absolutamente, qué es? ¿Qué punto particular, entre tantos desconocidos, propondrás para la investigación? Y si llegases por azar a encon-

> trar el buen camino, ¿cómo lo reconocerás, puesto que no lo conoces?
>
> Sócrates: Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¡Qué hermoso tema de disputa sofística nos ofreces! Es esta la teoría según la cual no se puede buscar ni lo que se conoce ni lo que no se conoce: lo primero, porque conociéndolo no hay necesidad de buscarlo; lo segundo, porque no se sabe incluso qué es lo que se debe buscar (80 *de*).

Sócrates rechaza, sin embargo, ese sofisma diciendo que según una vieja tradición, referida por sacerdotes, sacerdotisas y poetas —entre éstos Píndaro, de quien cita un fragmento— el alma del hombre es inmortal y sin cesar renace en vidas diferentes. Hasta tal extremo ha ocurrido así que «luego de haber contemplado todas las cosas, tanto en la tierra como en el Hades, ella no pudo evitar aprenderlo todo. No es, pues, sorprendente que tenga, sobre la virtud y lo demás, recuerdos de cuanto ha conocido precedentemente. Como la naturaleza íntegra es homogénea y el alma lo ha aprendido todo, nada impide que un solo recuerdo (lo que los hombres llaman saber) le permita reencontrar todos los restantes, si se pone empeño y tenacidad en la búsqueda; la indagación y el saber no son más que reminiscencia (ἀνάμνησις)» (81 *de*).

Como Menón se muestra escéptico y exige una prueba, Sócrates hace aproximar a un esclavo y le pide que dibuje un cuadrado que sea el doble de un cuadrado de dos pies. El esclavo responde que para ello sólo hay que duplicar el lado del cuadrado y construir otro de cuatro pies de lado. Sócrates traza la figura y el esclavo se ve obligado a reconocer que el cuadrado así obtenido no tiene una superficie doble sino cuádruple respecto

de la del primero. El lado de cuatro pies es, pues, demasiado largo, y el de dos, naturalmente, demasiado corto. El esclavo contesta entonces que un lado de tres pies debe convenir. Sócrates dibuja la figura y el esclavo advierte que se acaba de lograr un cuadrado que mide nueve pies cuadrados en tanto que se trata de conseguir uno de ocho pies. Sócrates vuelve al cuadrado inicial y a su cuádruple y traza una línea desde un ángulo al otro en cada una de las cuatro figuras; el esclavo ve que cada una de ellas corta el cuadrado en dos mitades iguales y que el nuevo cuadrado así trazado contiene cuatro de esas mitades. Henos aquí, pues, en presencia del cuadrado buscado. El esclavo ha descubierto, en consecuencia, un teorema de geometría, según el cual el cuadrado doble de un cuadrado dado es aquel construido sobre la diagonal de este último. Así, pues, Sócrates ha logrado, no enseñar un teorema de geometría al esclavo, sino provocar en él un recuerdo por la sola virtud del diálogo.

Podemos decir, en conclusión, que la virtud no se enseña y que es un don de los dioses. La tarea del filósofo consiste en provocar el movimiento de reminiscencia que nos permitirá reencontrar ese bien divino. Por esa razón Sócrates se asemeja al torpedo, ese pez que adormece a quienes le tocan, pues también aquél paraliza a todos los que creen poder ofrecer una respuesta inmediata a todos los problemas planteados por los filósofos (*Menón,* 80 *a*); mas, por otra parte, Sócrates es ese tábano que durante todo el día no cesa de aguijonear a los atenienses, de aconsejarles, de impedirles que se duerman en la molicie y en la pereza intelectual (véase *Apología de Sócrates,* 30 *e*). Este arte de provocar la reminiscencia de un saber olvidado lo compara Sócrates al oficio de comadrona que practicaba su madre Fe-

nareta. La mayéutica es el arte de hacer dar a luz la verdad que reside en los espíritus; los hombres no han olvidado esa verdad, pero sí olvidan el volver a recordarla.

4. Los mitos del hombre

No volveremos sobre el mito de Epimeteo y de Prometeo (*Protágoras,* 320, *c*), porque sirve de argumento a uno de los contradictores de Sócrates.

1. El mito del andrógino primitivo *(El Banquete,* 189 *d).* Este mito nos pone en presencia de uno de los «arquetipos» más difundidos y más significativos del inconsciente colectivo, para utilizar el vocabulario y el pensamiento de C. G. Jung. Tal mito forma parte de casi todas las mitologías de la tierra; en la literatura filosófica occidental se encuentra en Jacobo Böhme, Paracelso, Franz von Baader, Schelling, Louis-Claude de Saint-Martin, etcétera. En *El Banquete* lo expone Aristófanes, quien, como cada uno de los invitados, debe a su turno pronunciar un discurso sobre el Amor, su origen y su naturaleza. Se sabe que Aristófanes había ridiculizado a Sócrates en las *Nubes* y que era, en parte, responsable de todas las calumnias que corrían sobre el maestro de Platón, calumnias retomadas por sus acusadores y que debían terminar en la condena a muerte. Platón, pues, sólo podía ver en el comediógrafo a un hombre injusto, en cierto modo responsable de un gran crimen; no es tampoco extraño comprobar cómo Platón en *El Banquete* subraya la glotonería y la inmoderada inclinación a la bebida del cómico griego, a quien ridiculiza por más de un motivo. El relato íntegro de

Aristófanes es probablemente un remedo de su estilo, que en todo caso se desarrolla de tal manera que no deja de recordar la comicidad de las comedias. Mas todo ello no impide considerar el discurso de Aristófanes como una pieza llena de sentido, porque, según observa L. Robin, Platón se niega a «imitar, respecto de Aristófanes, la injusticia ciega de este último para con Sócrates; trata de mantenerse equitativo en su severidad. Platón execra a Aristófanes y, sin embargo, tiene conciencia del parentesco que existe entre el genio de ambos; lo juzga extraviado y nocivo, pero aprecia en su adversario ese don prodigioso que posee él mismo, de unir la gracia de la expresión a la seriedad del pensamiento, de asociar la poesía más delicada o más emocionante, no por cierto como aquél a la inspiración cómica, sino a las más profundas especulaciones».[12]

Antiguamente la humanidad se componía de seres dobles, masculinos y femeninos a la vez, que poseían dos cabezas, cuatro brazos y otras tantas piernas; eran dueños de una fuerza prodigiosa y de un orgullo tal que intentaron enfrentarse con los dioses. Estos no podían tolerar su arrogancia ni hacerlos perecer porque tenían apego a los honores y ofrendas que aquéllos les consagraban. Zeus resuelve, en cambio, debilitarlos cortándolos en dos. Se efectúa, pues, la operación, en la cual coopera Apolo, y los andróginos quedan separados; el ombligo, que ellos pueden tener constantemente ante su vista, es la cicatriz de esa vivisección constitutiva. «Entonces —dice Aristófanes— cada mitad suspiraba por la otra y volvía a unírsele, abrazándose estrechamente

12. L. Robin, Noticia sobre *Le Banquet*, en la trad. de este diálogo publicado por Belles-Lettres, París, 1929, pág. LIX.

entrambos con fervoroso deseo de convertirse en una, al extremo de que sucumbían por inanición y, en general, por incapacidad de actuar, puesto que nada querían hacer la una sin la otra. Zeus coloca entonces los órganos sexuales en la parte delantera del cuerpo de cada ser —pues lo había dejado en la parte posterior— a fin de permitirles el apareamiento que asegura la generación de la especie o la satisfacción del deseo.» Así cada uno de nosotros es el «símbolo» (191 *d*) de otro ser. «Seguramente a partir de tan lejanos tiempos entró en el corazón de los hombres el amor de los unos a los otros. El amor vuelve a unir nuestra naturaleza primitiva e intenta fundir en uno solo aquellos dos seres y curar, de esta manera, la naturaleza humana (ἰάσασθαι τὴν φὺσιν τὴν ἀνθρωπίνην)».

En consecuencia, la causa del amor «es nuestra primitiva naturaleza, la que acabo de explicar, y el hecho de que éramos de una sola pieza. El deseo ardiente de esa unidad, el tratar de obtenerla, a eso se da el nombre de amor» (192 *e*).

Así, entonces, la condición humana supone un desgarramiento constitutivo y originario. El amor es la fuerza en la cual y por la cual el hombre busca hacer cesar aquella separación; es, a imitación del *logos*, un esfuerzo para sustituir la división fundamental por una unidad que reencuentre aquella que antiguamente perteneció al ser que ya no somos.

2. El mito del nacimiento de Eros *(El Banquete,* 201 *d).* Cuando llega el turno a Sócrates de pronunciar su discurso sobre el Amor, éste relata una conversación que mantuvo con Diótima de Mantinea, personaje real o legendario, que en todo caso es presentada como una ini-

ciada, incluso una sacerdotisa.[13] Ella refirió a Sócrates el nacimiento de Eros. Fue engendrado el día en que nació Afrodita: «Los dioses celebraban un gran festín, y entre ellos se encontraba Recurso (Μῆτις), hijo de la Prudencia (Πόρος). Cuando terminaron de comer, llego la Pobreza (Πενία) con intención de mendigar, pues se había hecho una gran cena, y se quedó junto a la puerta. En esos momentos, Recurso, embriagado por el néctar (aún no existía el vino), penetró en el jardín de Zeus y vencido por la bebida allí se durmió. Y he aquí que la Pobreza, empujada por su desdichada situación, se propone tener un hijo de Recurso; se tiende, pues, a su lado y así se convierte en madre del Amor» (203 *bc*).

Este parentesco de Eros nos permite comprender su naturaleza: «Como hijo de Recurso y de Pobreza veamos cuál es la condición de Eros. Por una parte es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello como se lo figura el vulgo, es todo lo contrario: rudo, desaseado, va descalzo; carece de albergue y no tiene más lecho que la tierra dura. Duerme a la intemperie, junto a las puertas o en los caminos. Pero como además se parece a su padre, está siempre al acecho de todo lo bello y bueno; es varonil, avanza vivamente con todas sus fuerzas en tensión, cazador extraordinario, creador incansable de estratagemas, apasionado por los inventos y fértil en recursos; dedica su vida entera a filosofar; es hechicero incomparable, mago y sofista. Yo añado que su naturaleza no es ni inmortal ni mortal. En el mismo día apa-

13. Sobre *El Banquete,* véase V. BROCHARD, «Sur Le Banquet de Platon», en *Études de philo. anc. et de philo. mod.,* pág. 60 y sig. L. ROBIN, *La théorie platonic. de l'amour,* París, 1933. R. GODEL, «Socrate et Diotime» en *Bullet. de l'Ass. G. Budé,* 1954, n.º 4.

rece floreciente y lleno de vida o bien se extingue; luego revive cuando tienen éxito sus recursos, gracias al carácter de su padre. Disipa sin cesar el beneficio de sus ardides, de modo que nunca está en la miseria ni en la opulencia» (203 *de*).

A partir de este instante pueden desarrollarse todas las nociones de Platón sobre el Amor. Con su ayuda volveremos a encontrar la teoría de las ideas y quizá logremos esclarecer igualmente el sentido del *logos*. El Amor, como vimos, no es ni mortal ni inmortal; es un intermediario, o según la expresión consagrada, un «demonio», un genio. Como intermediario entre lo mortal y lo inmortal, está encargado de «traducir y transmitir a los dioses lo que viene de los hombres y a éstos lo que viene de aquéllos» (202 *e*). En cuanto el Amor es ese poder mediante el cual el hombre se esfuerza por eliminar aquella separación originaria que constituye su infortunio fundamental, intenta reconciliar al hombre consigo mismo y enlazarlo con lo divino; «es el vínculo que une el Todo a sí mismo» *(ibíd.)*. Porque lo que el Amor ama no es tal o cual ser bello, sino la Belleza en sí: «La Belleza que reside en tal o cual cuerpo es hermana de la que se halla en otro; suponiendo que se deba perseguir la Belleza que reside en la forma, sería el colmo de la locura no considerar como una e idéntica la belleza que se encuentra en todos los cuerpos» (210 *b*). El amor nos une, entonces, a la idea de la Belleza; los cuerpos bellos y las almas bellas son sólo reflejos de aquélla. En cuanto a ese deseo de procreación que se halla en el corazón mismo del amor, no es más que el anhelo de inmortalidad que se encuentra en lo íntimo de cada ser: «La naturaleza mortal busca, según sus medios, perpetuarse e inmortalizarse; para alcanzar ese fin dispo-

ne sólo de la producción de la existencia; constantemente deja un nuevo ser en lugar del antiguo y que se distingue de él» (207 *d*). La generación resulta así, con respecto a la inmortalidad, lo que el tiempo con respecto a la eternidad: es su imagen móvil.

5. El Amor y los Logos

Intermediario entre lo mortal y lo inmortal, entre los hombres y los dioses, el amor se halla a «medio camino del saber y de la ignorancia» (203 *e*). El amor es, en consecuencia, filósofo; por un lado, en efecto, «ningún dios se ocupa de filosofar» (204 *a*) ni de adquirir el saber, porque ya lo posee; por otro, los ignorantes tampoco se preocupan de buscar el saber, pues no experimentan ningún deseo. «En esas condiciones, ¿quiénes son, Diótima, los que se ocupan de filosofar, puesto que no lo hacen ni los sabios ni los ignorantes? —Tan claro es esto, respondió ella, que hasta un niño se daría cuenta ahora: son los intermediarios entre una y otra especie, y el amor es uno de ellos» (204 *ab*).

Así, entonces, el amor es filósofo y el filósofo es quien domina la suprema ciencia llamada dialéctica; por otro lado, puesto que el amor vincula lo mortal a lo inmortal y el *logos*, a su vez, nos liga a los dioses y nos encadena a los hombres, podríamos decir que esa función unificadora del amor, que quiere hacernos participar de la inmortalidad al permitirnos descubrir la idea de la Belleza en sí, puede aproximarse al *logos*, que se esfuerza por suprimir las distancias que separan a los interlocutores del diálogo socrático e intenta provocar en ellos esa reminiscencia que les devolverá el saber.

Mientras el amor se empeña en hacer participar al hombre de una perpetuidad situada delante de él, el *logos* trata de hacerlo participar en una eternidad colocada por encima de él y en la que se sumerge el tiempo que le está adjudicado.

Ese *logos* poseía para Sócrates una virtud tan irreemplazable que él no ha querido escribir nada; antes bien, en el *Fedro* (274 *c* y sig.) formuló el proceso contra el discurso escrito, incapaz de provocar esa ἀνάμνησις cuyo secreto tiene sólo el lenguaje del filósofo. La palabra escrita no nos ofrece más que un procedimiento mnemotécnico que es «un medio para recordar» (ὑπόμνησις). Así el *logos* no es solamente el discurso que hablamos, sino ese lenguaje que escuchamos y por el cual somos;[14] en cierto sentido, es el lenguaje que habla a través de nosotros. A la escucha de él iban los antiguos que se dirigían a Dodona a oír el lenguaje del roble sagrado (*Fedro*, 275 *b*) o cuando dejaban hablar a la pitonisa. El «demonio» interior de Sócrates, que en las circunstancias difíciles de su vida le indicaba las decisiones que no debía tomar, no es otra cosa que la personificación de la trascendencia del lenguaje, el cual es, sin embargo, inmanente al hombre.

Por eso «los dioses no tienen necesidad de filosofar», porque poseen la ciencia; en cambio, el hombre sí experimenta esa exigencia, y Sócrates, el tábano, le hostiga con sus preguntas. El arte de la mayéutica que él practica es un don que los dioses le han conferido: «Mi arte de la mayéutica, dice en el *Teeteto*, tiene las

14. Sería interesante comparar todo lo que dice Heidegger en *Qu'appelle-t-on penser?*, y en *Essais et conférences,* a propósito del lenguaje, con lo que Platón expresa sobre el mismo tema.

mismas funciones generales que el de las comadronas. La diferencia reside en que el mío libra a los hombres y no a las mujeres, y vigila las almas en el proceso de alumbramiento y no el cuerpo.

Pero el más grande privilegio del arte que ejerzo consiste en que me permite probar y discernir con todo rigor si es apariencia vana y quimérica la que engendra la reflexión del joven o si es fruto de vida y de verdad. No está en mi poder dar a luz en sabiduría y la censura de que he sido víctima, a saber, que, al formular preguntas a los demás, no doy nunca mi opinión personal sobre ningún tema y que esto se debe al vacío de mi propio saber, es un cargo verídico.

La causa real hela aquí: ayudar a los demás a alumbrar es un deber que el dios me impone; procrear es una virtud que me ha negado. Yo, en consecuencia, no soy sabio en ningún grado y no estoy en posesión de ningún descubrimiento que sea tal en verdad y que mi alma haya dado a luz» (150 *b* y sig.). De esta manera, aquellos a quienes interroga Sócrates han descubierto dentro de sí la verdad; pero, subraya el maestro, «de su alumbramiento el dios y yo somos autores» (150 *d*).

Por esta razón la filosofía comienza, para Platón, con el asombro; «el sentimiento de asombro es propio del filósofo. La filosofía no tiene otro origen y quien convirtió a Iris en hija de Thaumas parece ser bastante versado en genealogía» (155 *d*). Thaumas, cuyo nombre viene de *thaumázein*, asombrarse, es el padre de Iris, la mensajera de los dioses; el asombro es, pues, ese sentimiento por el cual el universo cerrado al que están habituados los hombres, se les abre con una dimensión que los mide; sin embargo, el hombre no es la unidad de esa

medida.[15] El *logos* ofrece, en consecuencia, al interlocutor esa abertura sobre la cual él mismo se abre.

Para un estudio de la historia de las ideas es muy significativo subrayar que un siglo más tarde Atenas conocerá a otro filósofo —Epicuro— probablemente hijo, él también, de una comadrona, o por lo menos de una mujer que presidía las ceremonias que acompañaban a los nacimientos. Ya para Epicuro, la sabiduría no consistía en el asombro, sino precisamente en la ausencia de éste, es decir en el *nihil mirari.* Para este pensador la admiración significa la supervivencia de supersticiones en cuyo exorcismo el filósofo debe trabajar mediante el conocimiento de la naturaleza. El nacimiento, según Epicuro, no representa, de ningún modo, la aparición en el mundo de un alma venida de otro lugar; es el comienzo de una presencia en el seno de la naturaleza. Y de tal presencia será necesario buscar las coordenadas comprensibles capaces de liberar de todo temor el corazón del hombre.

En Platón, mito, conocimiento y discurso convergen en esa provocación del asombro que abre al hombre a la región de donde proviene.

15. Véase un comentario de Heidegger sobre este pasaje del Teeteto en *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. de Kostas Axelos y Jean Beaufret, París, 1957, pág. 42 y sig. [Trad. esp. de A. P. Carpio, *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956.]

Capítulo VII

LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Los viajes de Platón a Sicilia, las tres obras que consagró a estudiar la organización de la ciudad ideal: *La República, El Político y Las leyes,* ya que la primera y la última, que quedó sin terminar, son las más extensas de cuantas escribió, testimonian suficientemente la importancia que el filósofo otorgó a la política. Muchos historiadores o críticos han pretendido ver en Platón el antecedente lejano de los diferentes tipos de regímenes totalitarios de los tiempos modernos. Sin embargo, es imprescindible comprender primeramente el sentido que adquiere en él su sociología política.

Con la mirada puesta en la nueva ciudad Platón intentó hacer desaparecer esa crisis del *logos* que había iniciado la retórica de los sofistas. La nueva ciudad debe impedir la repetición de un escándalo como el de la condena a muerte de Sócrates, que significa el triunfo de la mentira sobre la verdad, del mal sobre el bien, de la violencia sobre la verdadera mesura. La organización platónica de la ciudad tiende a exorcizar ese hombre-medida al que Protágoras pretendía convertir en criterio supremo. Entre los antiguos griegos la belleza física era símbolo de la belleza moral, porque ambas se vinculaban a una perfección que venía de los dioses; el ser y el parecer formaban una sola cosa. Para los sofistas se trataba de nadar en las aguas turbulentas de la apariencia sin preocuparse de referir ésta a un ser que le diera una estructura justificativa; por eso, en tanto para Sócrates

el *logos* tenía la función de descubrir el ser más allá de las apariencias engañosas y del encanto tiránico de lo físico, en los sofistas el *logos*, como retórica y ortoepía, se hallaba al servicio del cuerpo en la medida en que estaba encargado de justificar las exigencias de éste.

Así como para Teeteto el cuerpo es el criterio de la verdad, porque la ciencia se limita a la sensación, y para Filebo el cuerpo es el criterio del bien, puesto que según él, dicho bien se reduce al placer, también para Calicles y Trasímaco el cuerpo es la medida de la justicia, ya que para ellos la razón del más fuerte es siempre la mejor; además, «mejor» y «más fuerte» son expresiones sinónimas.

Por eso, si el hombre, esto es, el individuo, es la medida de todas las cosas, llegamos a la guerra que no dejará de nacer del choque de todos los egoísmos; mas esta perspectiva no amilana a los sofistas, porque ven en la guerra la expresión de una selección natural que asegura la eliminación de los más débiles y el triunfo de los más fuertes, es decir, de los mejores, según ellos. Para Calicles y Trasímaco el éxito del tirano es el signo de su poder y, en consecuencia, de su valor, cualesquiera que hayan sido los crímenes por medio de los cuales lo haya alcanzado.

La ciudad de que habla Platón debe trabajar para destruir tales pretensiones; ella es, en el fondo, un superorganismo cuya tarea ha de ser liberar al individuo de la violencia que todo cuerpo provoca en quien no sabe dominarlo. La ciudad tiene que ser la encarnación de la justicia, a fin de permitir la formación de ciudadanos justos. Por esa causa hallamos en Platón una especie de dialéctica ascendente, según la cual él procede del individuo a la ciudad, modelando a ésta sobre el arque-

tipo de aquél, con lo que funda una psicosociología; y una dialéctica descendente, que lo lleva de la estructura de la sociedad a la del individuo correspondiente, creando de este modo una sociopsicología. Una exigencia ética dirige la política de Platón; justamente porque la sociedad debe modelarse de *antemano* sobre la idea de Justicia, podrá esta idea de Justicia volver a encontrarse *después* en ella. Es necesario entonces que el Estado, exactamente como el mundo del *Timeo*, se construya sobre un modelo y que los filósofos se conviertan en reyes o que los soberanos lleguen a ser verdaderos y serios filósofos (*Rep.*, V, 473 *d*).

1. La justicia y la sociedad

La ciudad nace de la urgencia en que se hallan los hombres de subvenir a sus necesidades vitales (véase *Rep.*, libro II). Esa exigencia encuentra rápidamente en la división del trabajo el medio racional para llegar a una producción más abundante y fácil. Así, la ciudad, desde su origen, es una reunión de seres desiguales por sus condiciones, aptitudes y funciones. A medida que la ciudad crece, las funciones se hacen más numerosas y complicadas porque las necesidades se multiplican. Según la proporción en que la ciudad aumente le será necesario usurpar territorios de sus vecinos o tendrá que defender los suyos. De esta manera, los artesanos y mercaderes que aseguran el sustento, el alojamiento y la vestimenta no son ya suficientes. La ciudad necesitará soldados; por último, el Estado deberá tener protectores que sepan dirigirlo.

Esas tres clases, la raza de bronce y hierro de los ar-

tesanos, la de plata de los soldados y la de oro de los arcontes, representan las tres funciones fundamentales de toda ciudad: la producción, la defensa y la administración. Cada una de ellas corresponde a una de las tres partes del alma humana. A la clase de los artesanos y mercaderes pertenece la concupiscencia, cuya virtud es la templanza; a los soldados corresponde el entusiasmo y la pasión de la ira y su virtud es el coraje, en tanto que a la clase de los arcontes les son propias la inteligencia y la reflexión, y su virtud es la prudencia. Entonces, «hay en el alma del individuo las mismas partes y en igual número que en el Estado» (*Rep.*, IV, 441 *c*). Y así como la justicia consiste, en el individuo, en la estrecha subordinación jerarquizada de esas diferentes partes del alma, de igual modo «el Estado es justo cuando cada uno de los tres órdenes que lo componen cumple su función» (*Rep.*, IV, 441 *d*; véase *ibíd.*, 432 *b* y sig.). La injusticia aparece en el Estado, si una de las tres clases pretende usurpar una función que no es la suya.

De aquí que podamos decir que el Estado es lo que son los individuos que lo componen; si el individuo es honesto, también lo será el Estado. Mas, es necesario agregar que esas virtudes o esos defectos que los hombres introducen en el Estado, éste se los restituye, hasta el punto de que si el Estado es sabio, el ciudadano tendrá esa cualidad (*ibíd.*, 441 *c*). Si los Estados son según los hacen los individuos, éstos, inversamente, reciben también la impronta de aquéllos. Es necesario, en consecuencia, que los ciudadanos amantes de la sabiduría trabajen para forjar un Estado racional con el objeto de que éste eduque a los hombres en el camino de la justicia. Por tal razón el filósofo, voluntaria o forzosamente, deberá presidir los destinos de la ciudad.

2. La organización de la ciudad en «La República»

Platón intenta organizar esa ciudad ideal y nos da al efecto multitud de detalles sobre las diferentes medidas por adoptar, particularmente en lo que respecta a la educación. La educación de los ciudadanos debe basarse en la gimnasia y la música; pero tiene mucha importancia la elección del tipo de música y la clase de instrumentos. Así, por ejemplo, las flautas y las liras de múltiples cuerdas enervan más que educan; sólo deberá conservarse el tetracordio. Deberá controlarse de cerca la actividad de los literatos. Ante todo, se impone vigilar a los autores de fábulas para retener de su producción sólo las que se reputen «buenas», y comprometer a las nodrizas a utilizarlas desde temprano en la formación del alma del infante (*Rep.*, II, 377 *c* y sig.). Importa rechazar todos los escritos que hacen temer la muerte, los que caricaturizan a los dioses y cuantos representan a los héroes llorando o riendo. Se debe pintar a los héroes sólo con los rasgos del coraje y la virtud. El poeta imitador será desterrado de la ciudad, pues «nos hacen falta poetas y fabulistas austeros y menos agradables, pero más útiles a nuestro designio, que imiten únicamente el tono del hombre de bien y que ajusten su lenguaje a las formas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando preparamos el plan de educación para nuestros guerreros» (*ibíd*, III, 398 *b*). Será menester entonces buscar «artistas dotados, capaces de seguir las huellas de la naturaleza de lo bello y lo gracioso, a fin de que, semejantes a los habitantes de un país sano, los jóvenes extraigan provecho de todo, y de cualquier parte que los efluvios de las bellas obras hieran sus ojos y oídos, los reciban como una brisa que trae el bienestar de regio-

nes salubres y los disponga insensiblemente desde la infancia a amar e imitar lo bello y a establecer entre éste y ellos una perfecta armonía» (*ibíd.*, 401 *c*).

Vemos, pues, que el artista debe ser un hombre profundamente comprometido con el destino de su ciudad; el arte tiene un papel educador, y hasta moralizador. No olvidemos, además, que si Platón establece así una especie de censura y de orden moral, tiene constantemente presente en su espíritu la condena a muerte de Sócrates, a la cual no fueron ajenas las burlas del poeta cómico Aristófanes, quien en *Las Nubes* había contribuido a acreditar la fábula de un Sócrates soñador, extraviado entre las fantasías e inútil parásito social.

Observemos, finalmente, que si bien Platón rechaza las artes que no se apoyan en la representación de lo verdadero, reconoce al magistrado del Estado el derecho de mentir a sus conciudadanos, porque en sus manos la mentira puede ser tan útil como un medicamento: «Si alguien, pues, puede mentir para engañar a los enemigos o a los ciudadanos cuando el interés del Estado lo exige, ello sólo corresponde a los magistrados de la ciudad; nadie más puede arrogarse la facultad de utilizar tan delicado recurso» (*ibíd.*, 389 *b*).

Entre los soldados reinará un comunismo integral, al extremo de que nadie podrá ya pronunciar la palabra «mío». Las mujeres deberán ser comunes a todos y ninguna cohabitará particularmente con ninguno de ellos (*Rep.*, V, 457). Además, será necesario establecer reglas de eugenesia para «que los individuos mejores de uno y otro sexo se apareen lo más a menudo posible y los más inferiores lo hagan muy raramente. [...] Asimismo a los jóvenes que se distingan en la guerra o en otra actividad se les otorgarán honores y recompensas, en par-

ticular el permiso de ver más a menudo a las mujeres; será éste, al mismo tiempo, un pretexto legítimo para tener de ellos la mayor cantidad posible de niños» (*ibíd.*, 459 *d* y sig.).

Los niños, de los cuales sólo se conservarán los que vengan al mundo con buena conformación física, serán remitidos a una comisión desde su nacimiento; las mujeres en condiciones de amamantar irán a nutrir a los infantes de tierna edad, pero se deberá observar especial cuidado de que ninguna de ellas reconozca a su hijo (*ibíd.*, 460 *b* y sig.).

Esta comunidad de mujeres y de niños es la más segura garantía de concordia y de amor entre los ciudadanos; en efecto, ningún guardián podrá tratar al prójimo como a un extraño «puesto que en todos aquellos que él encuentre creerá ver a un hermano o una hermana, un padre o una madre, un hijo o una hija, o cualquier otro pariente en línea ascendente o descendente» (*ibíd.*, 463 *c*).

El gobierno de la ciudad ideal estará asegurado por los filósofos, porque sólo ellos conocen la verdad y el bien. El filósofo es un enamorado de la ciencia; es leal, temperante, carece de codicia y está dotado de excelente memoria. Se dice a menudo que los filósofos son inútiles para el Estado; mas el reproche debe dirigirse contra aquellos que no saben emplearlos y no contra los filósofos mismos (*ibíd.*, 489 *b*). El filósofo es, pues, un elemento indispensable en la vida de la sociedad. Por esa causa Platón consagra los libros VI y VII de *La República* a distinguir los diferentes géneros de conocimientos, los clasifica según su respectiva profundidad, y separa cuidadosamente el verdadero saber de la opinión engañosa, a la cual están habituados los prisioneros de la caverna.

Platón da instrucciones precisas para la formación de esos filósofos tan necesarios para la existencia de la ciudad. Las ciencias que permitirán al futuro magistrado de la ciudad llevar a buen término su educación son estudiadas con detenimiento por Platón. Hallamos, ante todo, la aritmética (*ibíd.*, VII, 522 *c*), que tiene el mérito eminente de obligar al alma a servirse de su sola inteligencia para alcanzar la verdad en sí. En efecto, se pueden captar los números sólo por el pensamiento; no se les puede manejar en ninguna forma con los sentidos (526 *ab*). La geometría luego (526 *c*), en tanto «conocimiento de lo que siempre es», resulta el medio apropiado para separar el alma del mundo sensible y conducirla hacia la verdad (527 *b*). La astronomía es la ciencia que impulsa al alma a mirar hacia las alturas y tiene por objeto el ser y lo invisible (529 *b*); ella nos confirma en la idea de que el conocimiento no tiene nada de sensible. El filósofo deberá aprender, finalmente, esa ciencia de la armonía que es la música.

Más todas estas ciencias son sólo el preludio de la ciencia suprema: la dialéctica. La geometría y las artes a ella vinculadas conocen el ser como a través de un sueño. El dialéctico, ya lo hemos visto, es aquel que llega al conocimiento de la esencia de cada cosa (534 *b*), el único que posee sobre todo una «visión sinóptica» (537 *c*) que le permite ver el mundo a la luz de la idea del Bien.

Subrayemos, para concluir este esquema sobre la organización de la ciudad ideal, que Platón no establece ninguna diferencia entre la educación de las mujeres y la de los hombres y que ambos sexos están llamados a cumplir las mismas funciones en la ciudad; y, como consecuencia, han de recibir exactamente la misma educación.

3. La decadencia de la ciudad

Naturalmente esta ciudad, como todo lo que nace, está sometida al tiempo y por tanto a la corrupción (*Rep.*, VIII, 546 *a*). Por eso debemos esperar verla declinar en el curso de la historia; hemos de presenciar cambios de constituciones que serán provocados por la parte que gobierna cuando la división se introduzca entre sus propios miembros. El gobierno ideal del que acaba de hablarnos Platón se llama «monarquía», si uno solo manda, o «aristocracia» cuando las magistraturas se reparten entre varios. Vendrán luego, con el decurso del tiempo, cuatro formas de gobierno de decadencia a las cuales corresponden cuatro tipos de hombre y de ciudadano.

1. **La timocracia** o gobierno del honor (VIII, 545 *b*). Es el término medio entre la aristocracia y la oligarquía. Conserva de la primera forma el respeto a la autoridad, la aversión a las artes mecánicas, mantiene la costumbre de las comidas en común y los ejercicios gimnásticos. Sin embargo, conoce a los filósofos a través de ejemplares degenerados, no los estima suficientemente como para confiarles los cargos importantes de la ciudad y en lugar de ellos prefiere a los militares. La lucha de las razas de oro y plata —que quieren mantener la virtud y la tradición— contra la raza de hierro y bronce —absolutamente dominada por la riqueza y el afán de lucro— termina en una especie de ley agraria, a continuación de la cual comienza el régimen de la propiedad individual con la distribución y apropiación de las tierras y viviendas. De esta manera se inicia la esclavitud de los labradores y la supremacía de los soldados, quie-

nes abandonan los estudios y sólo se dedican a la gimnasia, a la vez que se aficionan a las riquezas.

Platón nos ofrece, con tal motivo, un retrato del timócrata, cuya permanente actualidad apenas hay necesidad de subrayar. El timócrata es más confiado en sí mismo y menos refinado por las musas; gusta de los discursos, ambiciona el poder y los honores. Funda sus pretensiones de gobernar en sus trabajos guerreros y en su talento militar. En cuanto al joven timócrata, se caracteriza también por su ambición y se forma al principio «por los discursos de su madre, la que se queja de que su marido no tenga un lugar entre los magistrados, cosa que la disminuye frente a las demás mujeres; de que lo ve poco inclinado a enriquecerse, incapaz de luchar y apelar a la injuria, sea como particular en los tribunales, sea públicamente en las asambleas de ciudadanos. [...] Ella se indigna por todo esto y dice a su hijo que su padre no es un hombre, que es demasiado blando y otras tantas quejas del mismo género» (549 *c*). En este ambiente se desarrolla el joven ambicioso y orgulloso que codicia obstinadamente los honores.

2. La oligarquía (550 *c*). Aquí el dominio lo ejercen los ricos y se fija determinado censo para tener acceso a la magistratura. Elegir a los hombres encargados del gobierno de la ciudad de acuerdo con un régimen censatario es tan absurdo como si para dirigir las naves en el mar se designase el piloto según el censo, para excluir al carente de fortuna a pesar de los méritos que pudiese tener. Cuanto más importancia dan los hombres a la riqueza, menos la conceden a la virtud.

Hay entonces dos ciudades en la ciudad: la de los ricos y la de los pobres; mas, con estos últimos apare-

cen los mendigos, los ladrones, los sacrílegos y los delincuentes de toda clase.

El hombre oligarca sólo respeta la riqueza y no se interesa más que por su fortuna, es sórdido y vive tratando de acumular tesoros.

3. **La democracia** (555 *b*). La oligarquía ha favorecido la aparición de los parásitos, libertinos y ociosos. Finalmente «la democracia se establece cuando los pobres, victoriosos de sus enemigos, asesinan a unos, destierran a otros, y se dividen por igual, con quienes quedan, el gobierno y las magistraturas; muy a menudo los mismos magistrados son designados por sorteo» (557 *a*). La consigna en tal gobierno es la libertad y cada cual lleva el género de vida que le place. «Pero no estar obligado a desempeñar un cargo en el Estado aunque se tengan méritos para ello, ni a obedecer si no se desea hacerlo, ni a hacer la guerra cuando los otros la hacen, ni a mantener la paz, si no se quiere, cuando los otros la mantienen, como tampoco verse impedido de ser juez o gobernante, si la fantasía invita a ello por más que la ley prohíba el ejercicio de la magistratura o judicatura, ¿no son ciertamente tales prácticas deliciosas y divinas en el momento? [...] ¿Y no es también admirable la serenidad de algunos penados? ¿No has visto tú en un Estado de ese tipo hombres condenados a muerte o al exilio, que sin perder esa condición circulan públicamente y se pasean como si fuesen aparecidos y nadie parece verlos ni preocuparse por ellos?» (557 *e*). Mas este gobierno «encantador, anárquico y pintoresco que dispensa una especie de igualdad tanto a lo que es desigual como a lo igual» representa una crisis profunda de la autoridad.

El hombre democrático se siente atraído por los placeres que no son ni naturales ni necesarios; «vive para complacer los deseos que a diario se le presentan; hoy se embriaga al son de la flauta; mañana ayunará y no beberá más que agua; tan pronto se ejercita en el gimnasio o bien está ocioso y no se preocupa por nada; algunas veces se le creería absorbido en la filosofía; a menudo es estadista, se lanza a la tribuna y habla y hace lo que le viene a la cabeza; un día envidia la condición de los negocios y se arroja en el comercio. En una palabra, no conoce ni orden ni restricción en su conducta» (561 *c*).

4. La tiranía (562 *a*). Platón se detiene largamente en el examen de esta forma porque la crítica a la tiranía le permitirá expresar nuevos elogios a la filosofía. Si la libertad es el bien más bello, el deseo insaciable de este bien, nacido de la indiferencia por todo lo demás, hará caer a la democracia en la tiranía. El amor por la libertad acarrea la licencia y la anarquía; los magistrados son escarnecidos; el padre se acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual y a temerlo; el hijo pierde el respeto a su padre; los maestros temen y adulan a los alumnos y éstos desprecian a sus maestros. Así, «el exceso de libertad sólo puede, en consecuencia, según parece, llevar a un exceso de servidumbre, tanto en el individuo como en el Estado. [...] Es natural, pues, que la tiranía tenga su origen exclusivamente en el gobierno popular» (564 *a*).

El pueblo llama entonces a algún favorito a quien coloca al frente del gobierno y cuyo poder acrece y nutre. Este tirano «no cesa de provocar guerras para que el pueblo tenga necesidad de un jefe [...] y también para

que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos, se vean forzados a ocuparse de sus quehaceres diarios y conspiren menos contra él» (566 *e*). Siempre obligado a fomentar conflictos bélicos, el tirano debe tener también una guardia personal que lo proteja de los ciudadanos que le odian. Los voluntarios para ese cuerpo vendrán de todas partes si se les paga bien. Llegará aun ese hombre a hacer escribir elogios sobre sí mismo y sobre su gobierno por poetas contratados.

El hombre tiránico, por su parte, se entrega a todos los deseos de la concupiscencia, a los extravíos de Eros, a extravagancias de toda clase, a la pasión desenfrenada. Se cree amo de sí mismo; mas, «el verdadero tirano es un esclavo despreciable, de bajeza y servilismo extremos» (579 *d*). Se considera omnipotente y pleno de voluntad cuando en realidad no muestra más que debilidad e ignorancia, porque «nadie es voluntariamente malo» (*Timeo,* 86 *e*); en efecto, sólo por alguna disposición maligna del cuerpo o como consecuencia de una educación descuidada puede el vicioso llegar a tal condición. El perverso es un ignorante que se separa del bien porque no lo conoce; lo que toma por voluntad no es más que la caricatura de ésta: un deseo que lo encadena y del cual no es el amo.

Este retrato del tirano y del hombre tiránico llena todo el comienzo del libro IX de *La República,* y le permite a Platón, por contraste, mostrar cuál es el valor de los placeres del conocimiento: «Lo que participa del ser inmutable, inmortal y verdadero, aquello que es en sí mismo de esta naturaleza y se produce en un sujeto semejante, ¿no tiene más realidad que lo que participa de una naturaleza siempre cambiante y mortal, que es ella misma de tal condición y se produce en un sujeto

de igual carácter? Lo que proviene del ser inmutable, tiene infinitamente más realidad» (*Rep.*, IX, 585 *c*).

4. «El Político»

Según cuanto antecede, podemos decir que la filosofía y la política de Platón no dejan ningún lugar al progreso; es una idea arraigada en los griegos que todo lo que deviene está sometido a la corrupción. Hay, en consecuencia, un peligro permanente de decadencia que amenaza a la ciudad, y el gobierno debe tratar de frenar ese ineluctable movimiento.

En *El Político,* Platón, ya decepcionado por algunas desdichadas experiencias, intenta describir las diferentes técnicas y virtudes de conciliación de que deberá dar prueba el hombre de Estado para preservar a la ciudad de la decadencia que lo lleva de la monarquía a la tiranía. En ese punto precisamente adquiere todo su sentido el mito de Cronos, del que hemos hablado. Se sabe que en la época de Cronos el devenir se desarrollaba en sentido inverso, de modo que los seres iban de la muerte al nacimiento. En consecuencia, el devenir transcurría en el sentido de mejoramiento; cada ser llegaba fácilmente a la perfección. Cuando el mundo comenzó a dar vueltas en el otro sentido y el sol modificó su curso, apareció entonces la necesidad de las técnicas y en particular de la técnica social, a tal punto que no se trata tanto de otorgar la omnipotencia a la ley, como al hombre regio dotado de prudencia. En efecto, «la ley jamás será capaz de captar a la vez lo mejor y más justo para todos, de manera que pueda decretar las prescripciones más útiles; pues la diversidad que hay entre

los hombres y los actos y el hecho de que nada humano se halle en reposo, por así decir, impiden llegar en ningún arte ni en materia alguna a un absoluto que valga para todos los casos y todo tiempo» (*Político*, 294 *b*).

La ciencia regia es, entonces, la que debe dirigir a todas las otras; «ella sabe qué ocasiones son favorables o desfavorables para que las ciudades comiencen o impulsen sus grandes empresas, y las restantes ciencias deben limitarse a ejecutar sus órdenes» (305 *c*). Se puede, así, comparar el arte regio al del tejedor; hay una «función regia de entrecruzamiento» (βασιλικὴν συμπλοκήν, *ibíd.*, 306 *a*) que consiste en el arte de conciliar los contrarios y entretejerlos. El rey es, pues, el tejedor que debe unir, en el mismo tejido, los hilos de colores y cualidades diferentes. «En esto reside toda la tarea de este arte soberano de tejeduría: no permitir jamás que la desarmonía separe el carácter temperado del enérgico, sino, por el contrario, ha de urdirlos conjuntamente por la comunidad de opiniones, honores y glorias, por el intercambio mutuo de compromisos, hasta conseguir de ellos un tejido flexible y apretado, según se dice, de manera que sea posible confiarles siempre en común las magistraturas en las ciudades. [...] Tenemos convertida en un recto tejido la tela que urde la acción política, cuando la ciencia regia toma esos caracteres humanos de energía y templanza, une ambas vidas por el acuerdo y la amistad, y realiza de esa manera el más hermoso y excelente de todos los tejidos; luego, en cada ciudad, encierra en él a todo el pueblo, esclavos y hombres libres, al tiempo que los une conjuntamente en la trama, y asegurando a la ciudad, sin privación ni desfallecimiento, toda la felicidad de que ella puede gozar, domina y dirige» (310 *e* 311 *c*).

5. «Las Leyes»

Es ésta la más larga y la última obra de Platón, que la muerte le impidió terminar. El filósofo, a medida que envejecía, viajó por casi todo el mundo mediterráneo; llegó así a conocer numerosas constituciones e hizo en Sicilia diversas experiencias políticas desdichadas. Muchas teorías expuestas en *La República* son abandonadas en *Las Leyes*, donde se plantea un problema de integración, aun de transacción. Los tres personajes representan tres ciudades diferentes: Clinias es cretense; Megilo, espartano; finalmente, un extranjero de Atenas tiene en ella el papel principal.

Hallamos en *Las Leyes* las ideas fundamentales del platonismo. Platón nos recuerda en este diálogo que nadie es voluntariamente malo, que vale más sufrir la injusticia que cometerla y que la justicia no se reduce, de ninguna manera, a la voluntad del más fuerte, según sostenían Calicles y Trasímaco. Mas, el problema consiste en la permanencia de la ciudad a pesar de todos los agentes de decadencia que ella contiene en su seno; por eso esta obra está penetrada, a la vez, por un sentimiento muy vivo de la fragilidad y de la relatividad de las cosas humanas y por cierto pesimismo.

El objetivo principal del legislador debe ser asegurar la estabilidad y duración de las leyes como medio de curar a la ciudad de la corrupción del devenir. Para ello será necesario llegar a una armoniosa mezcla de las dos constituciones madres de todas las otras: la monarquía y la democracia. «Hay entre las constituciones dos especies que parecen ser las madres y de las que, se dirá con razón, han surgido las demás; es justo dar a una el nombre de monarquía y de democracia a la otra. La

primera alcanza su coronamiento en la raza persa; la segunda, entre nosotros.[1] Todas las demás, sin excepción, lo repito, son variedades de éstas. En consecuencia, es absolutamente necesario que los dos elementos estén representados, si se quiere que haya libertad y unión en la sabiduría. Esto es lo que nuestro razonamiento pretende mostrar cuando expresa que una ciudad no podrá ser bien gobernada si aquellos dos principios no están presentes» (*Leyes,* III, 693 *d*).

Platón abandona en *Las Leyes* el comunismo de *La República*; los matrimonios deben ser convenidos y controlados por el Estado; cada familia recibirá un lote de terreno limitado e indivisible, que se transmitirá como herencia a un solo hijo. El matrimonio es obligatorio y Platón prevé las edades y las medidas que podrán tomarse para acelerar o detener la natalidad.

El filósofo renuncia a dar a los varones y a las niñas la misma educación. Desde los cuatro a los siete años los niños de ambos sexos juegan juntos bajo la guardia de cuidadoras que vigilan sus juegos, puesto que éstos son de gran importancia para la legislación. Ellos pueden, en efecto, transformar insensiblemente las costumbres de la juventud y llevarla a despreciar las tradiciones (VII, 799 *a* y sig.); por eso los juegos deben conservarse inmutables a fin de evitar a la ciudad todo cambio que, para ella, solo equivaldría a una pérdida. A la edad de siete años los varones y las niñas se separan y reciben diferente educación.

Las *Leyes* abundan en reglamentaciones minuciosas que se refieren a los numerosos detalles de la vida cotidiana; Platón sueña con un empleo del tiempo que se-

1. Es el ateniense quien habla.

ría idéntico para todos los ciudadanos, mas reconoce que tal cosa es imposible. Todo debe estar cuidadosamente reglamentado para impedir que la ciudad decaiga; por esa causa Platón prevé las penas con que se castigarán los diversos delitos, estudia las modalidades de las relaciones con los Estados extranjeros, las del comercio, de la guerra. A fin de que no se introduzcan en la ciudad innovaciones peligrosas, no se autorizará que los ciudadanos menores de cuarenta años se dirijan al extranjero. Los viajes por motivos privados quedan prohibidos y sólo los embajadores concurrirán a las reuniones internacionales como delegados. Podrá enviarse en misión al extranjero a representantes mayores de cincuenta años, pero deberán regresar antes de cumplir los sesenta para dar cuenta de su gestión. El Consejo velará para que los viajes no den lugar a la introducción de novedades en el Estado.

Además la delación deberá ser considerada obligatoria para todos. Aquí, antes de indignarse, es menester comprender bien la intención del filósofo.[2] El denunciante no es el calumniador del tipo de aquellos que llevaron a Sócrates a la muerte. Este denunciante es alguien que rehúsa convertirse en cómplice de la injusticia en el hecho de no denunciarla ante los magistrados. Se trata, en consecuencia, de provocar en los ciudadanos no la vocación por el espionaje, sino la emulación por la virtud que acompaña necesariamente el rechazo del mal y la voluntad inflexible de desenmascararlo.

Los poetas no deberán componer nada que pueda

2. Véase sobre este tema el excelente artículo de V. GOLDSCHMIDT, «La théorie platonicienne de la dénonciation», en *Revue de Métapysique et de Morale,* 1953, pág. 352 y sig.

ser contrario a lo que la ciudad considera legal, justo, bello o bueno. Le estará prohibido a todo autor comunicar su obra a ningún particular antes de que los jueces designados a ese efecto hayan tomado conocimiento de la misma y la hayan aprobado.

Finalmente, se pone tal énfasis sobre la piedad y la importancia de los ritos religiosos que la ciudad de *Las Leyes* se convierte en una especie de teocracia. Ya no es el hombre la medida de todas las cosas, sino los dioses. Dios merece todo nuestro celo (VII, 803 *c*), pues los hombres son sólo títeres: «Representémonos cada uno de los seres vivos que somos como un títere fabricado por los dioses; si lo hicieron por diversión o tuvieron un fin serio, no lo podemos saber; sabemos, sí, que nuestras pasiones nos arrastran a manera de tendones o cuerdas y, puesto que se oponen entre sí, nos conducen en sentido divergente a acciones contrarias, sobre la línea de división entre el vicio y la virtud. Es necesario, declara el razonamiento, que cada uno obedezca siempre a una sola de esas atracciones y que no la abandone en ninguna circunstancia, que resista a la fuerza contraria; ésta es la regla de oro, el santo imperativo de la razón que se llama la ley común de la ciudad» (I, 644 *d*).

TERCERA PARTE

PLATÓN Y EL MUNDO DE HOY

CAPÍTULO VIII

EL LOGOS Y LA PRAXIS

Apenas hay necesidad de subrayar la permanente actualidad de las ideas políticas de Platón, tanto de aquellas que se refieren a la organización de la ciudad como de las que aluden a sus factores de decadencia. Algunos ven en ellas una anticipación de las dictaduras contemporáneas, con sus inquisiciones, censuras, propaganda y técnicas de desindividualización; otros, por el contrario, encuentran allí un esfuerzo pleno de rigurosa lógica y de útiles enseñanzas para evitar a los hombres toda enajenación hacia la injusticia y hacia el mal.

No pretendemos, en nombre de un maniqueísmo mediocre, señalar quién está en el error y quién en la verdad, ni convertir las ideas políticas de Platón en un modelo para la meditación o en un mal ejemplo del que se debe huir. Se trata más bien de captar el sentido del problema que se ha planteado el filósofo y con el que se enfrentan los hombres de todos los tiempos.

Por una parte, la filosofía de Platón pretende eliminar la crisis del *logos* que los sofistas habían provocado. En los presocráticos el *logos* era ese lenguaje que hablaba al hombre y que éste debía escuchar. Para Heráclito, por ejemplo, «el *logos* lo gobierna todo» (frag. 72); es sabio, en consecuencia, escuchar no a Heráclito que habla, sino al *logos* que nos dice que todo es uno (frag. 50). El *logos* es el Verbo que se dirige al hombre; es el dios que inspira a la Sibila, y cuyas palabras atraviesan los siglos y vuelan sobre el tiempo (frag. 92). Los

filósofos eran los depositarios de ese *logos* y por esa razón la mayor parte de ellos hablaba como profetas inspirados o como poetas: Anaximandro, Jenófanes, Parménides, Heráclito, Empédocles trataban de comunicar a los hombres el *logos*, del cual sólo son ellos intermediarios.

Los sofistas han separado el *logos* de toda relación con la trascendencia de la cual se afirmaba que provenía; así la retórica pudo presentarse como el arte de justificarlo todo, de defender cualquier cosa, de mezclar las ideas entre sí, de convertir las palabras en dóciles sirvientes de cualquier egoísmo. Arte del adulador, del orador, del tribuno de la opinión pública, la retórica se presenta como la técnica de la persuasión, la acción psicológica puesta al servicio de todos los oportunismos y de todos los intereses individuales que convierten al hombre en la medida de todas las cosas.

Esta degeneración del *logos* convertido en retórica permitió un crimen: la muerte de Sócrates. Sócrates, gran maestro del lenguaje en el diálogo, fue vencido por el lenguaje mismo, aun cuando usara delante de sus jueces el mismo método que él empleaba en sus conversaciones, por medio de las cuales «convertía» a su interlocutor. Es, pues, esencial para Platón devolver al *logos* toda la dimensión que los sofistas le han arrebatado. Toda la teoría de las ideas, todos los análisis sobre el conocimiento, todas las reflexiones sobre la esencia y la participación no tienen otro fin sino convertir el discurso del hombre en el punto de partida de un retorno a una trascendencia, olvidada o perdida, mas sin la cual nos vemos condenados a las violencias de un Calicles o de un Trasímaco. El lenguaje es la vía de la anamnesis. La ciudad debe ser la guardiana de esa trascenden-

cia y, por así decir, su encarnación; a ella le incumbe la tarea de desindividualizar a todos los Protágoras, cuya medida individual conduce a la desmesura. La ciudad es, en consecuencia, la protectora de los individuos contra la misma individualidad; es el superorganismo que libera a los hombres de la tiranía de su organismo individual, el cual tiene la pretensión de darles el criterio de la verdad y del bien, pero que en resumidas cuentas sólo los somete a la tiranía de las pasiones. La ciudad debe ser la salvación terrestre del hombre; razón por la cual sólo el filósofo podrá presidir su organización. Bajo esta única condición, la ciudad hablará a los hombres el lenguaje de la justicia, y éstos reconocerán íntimamente su deuda para con ella.

Mas el *logos* representa, a la vez, la grandeza y la debilidad de la ciudad; la grandeza, en la medida en que el *logos* es ese lenguaje que la ciudad debe aprender del filósofo y que ella deberá usar luego con los ciudadanos; la debilidad, en cuanto el *logos* no es finalmente ese lenguaje que Sócrates usa con la ciudad, sino aquel por medio del cual él habla de la ciudad y que, por consiguiente, no «usa» con ella. Por eso se nos indica al fin del libro IX de *La República:* «Tú hablas del Estado, cuyo plan acabamos de trazar, dice Glaucón, y que existe sólo en nuestros discursos (ἐν λόγοις); pues yo no creo que exista uno parecido en ningún lugar del mundo. —Mas, respondí yo, hay quizá un modelo en el cielo para quien quiera contemplarlo y reglar por él su conducta particular» (592 *ab*). La república en cuestión no es más que un paradigma del cual se *habla*, pero que no puede hacerse descender del cielo a la tierra. Y ha de ser esto así porque a todo paradigma, como también a las ideas y al modelo sobre el cual el Demiurgo ha for-

mado el mundo, les corresponde la eternidad, mientras que los hombres están arrojados en el tiempo.

Nos vemos aquí frente a otro problema: el del tiempo. El tiempo aludido es el de la corrupción, de la destrucción, y de la decadencia. Nosotros no conocemos la época de Cronos, donde todo iba en el sentido del progreso y del mejoramiento; estamos arrojados en el tiempo que destruye y disloca todas las cosas. La filosofía de Platón no es una filosofía del progreso porque el hombre no puede dominar al tiempo. Por tal razón, sobre todo en *Las Leyes*, se comprueba que Platón experimenta una especie de terror pánico frente al cambio: «En todo, salvo en lo que está mal, nada hay más peligroso que el cambio» (797 *d*); de aquí el misoneísmo del filósofo y todas sus prescripciones referentes al juego de los niños, los viajes al extranjero, etcétera. Es necesario, a toda costa, fijar los caracteres de la ciudad, impedirle el cambio, constituirla conforme con su modelo, de una manera permanente y definitiva.

He aquí el gran desgarramiento en el corazón mismo de la filosofía de Platón y cuyas contradicciones él ha vivido; su pensamiento lucha, por una parte, con un deseo de eternidad que se expresa en los mitos por medio de los cuales el filósofo trata de establecer comunicación con la permanencia de lo inteligible, y, por otra, con una voluntad de realización efectiva que se manifiesta en una filosofía política que, finalmente, fracasa frente al tiempo. El *logos* no tiene dominio sobre el tiempo; ¿qué es entonces la *praxis*?

El problema del pasaje del *logos* a la *praxis* queda sin solución. En *La República* se dice que está «en la naturaleza de las cosas que la ejecución (πρᾶξις) se aproxime menos a lo verdadero que el discurso (λέξις)» (V,

473 *a*) y precisamente por el discurso Platón trata de modelar las leyes para adaptarlas a la ciudad (*Leyes,* IV, 712 *b*). Pero en sus viajes a Sicilia el filósofo ha creído hallar la posibilidad de poner en práctica las ideas de su política; nos habla de sus dudas en la *Carta VII* y nos confiesa el motivo que hizo inclinar la balanza y lo decidió a partir: «El pensamiento de que si alguna vez se podía emprender la realización de mis planes legislativos y políticos, éste era el momento de intentarlo; no había más que persuadir suficientemente a un solo hombre y todo estaba ganado» (328 *bc*). Pero, una vez vuelto de Sicilia, Platón ha perdido sus ilusiones. Por eso hace decir al legislador en *Las Leyes:* «Cada vez que se trata de un plan para lo porvenir, he aquí lo que yo considero más justo: quien propone el modelo según el cual debe realizarse el proyecto no omitará nada de lo más bello y verdadero pero si advierte la imposibilidad de lograr algunos de los aspectos de ese ideal, los dejará a un lado sin empeñarse en convertirlos en realidad. En cambio, se ingeniará para llevar a cabo aquellas de las restantes hipótesis que sea la más próxima al ejemplar perfecto. Al legislador, por su parte, le ha de permitir expresar hasta el fin sus intenciones y sólo después de ello examinará junto con él todo cuanto es viable en el plan trazado y aquello que en la legislación aparece como impracticable» (V, 746 *b*).

Hacer del tiempo no ya aquello que destruye al hombre, sino convertirlo en la obra del hombre, tal será la magna empresa del pensamiento moderno. La identificación del hombre con Cronos puede comprenderse a partir de la filosofía de Platón.

La filosofía de Hegel temporaliza la Idea a la que hace descender, de la eternidad inteligible, hasta el tiem-

po donde ella se encarna y se expresa; ese pantragismo abre así la vía a un panlogismo que busca captar el hilo conductor de la historia. El *logos* no es ya aquello que se vincula con la eternidad donde se halla su origen; él es lo que se pone en marcha en la historia. Como dice J. Hyppolite: «El *logos* es lo absoluto que se niega como naturaleza; se contradice, en consecuencia, a sí mismo y lleva en sí lo otro, *su* otro, sin lo cual no sería. [...] El discurso dialéctico de la lógica no es un discurso sobre una cosa, sobre un Absoluto que preexistiría; él es lo Absoluto mismo en tanto existe como Universal concreto, en tanto se presenta separado de esa exterioridad de sí que es la naturaleza o el saber empírico; contiene, pues, en sí la concepción de esa exterioridad, el fundamento de su aparecer».[1]

Se sabe cómo, desde Hegel a Karl Marx, pasando por L. Feuerbach, esta epopeya del *logos* se transforma en humanismo y filosofía de la historia. Marx trata de disipar la ambigüedad que se encuentra en el corazón mismo de la filosofía de Hegel y que proviene de que se ignora, finalmente, si es lo absoluto el que crea la historia al encarnarse en ella o si es la historia la que crea lo absoluto. En su intento por eliminar de la historia el mito, Marx quiere convertir al hombre en ingeniero del tiempo y, consecuentemente, en amo de su destino, liberándolo de todas las opresiones que hacen de él un ser enajenado. A partir de aquí, la *praxis* no será ya considerada la sombra del *logos*, como sucede en Platón y en Plotino, sino que se hará del *logos* la sombra de la *praxis*, según la expresión de Demócrito. Orfeo, que trata de procurar a esos condenados del tiempo que son

1. J. Hyppolite, *Logique et existence*, París, 1953, págs. 74 y 79.

Sísifo e Ixión algún éxtasis liberador mediante la magia de sus cantos, será sustituido por el ejemplo de Prometeo liberado y de Hércules en el trabajo.

El *logos* es la sombra de la *praxis* en la medida en que se reduce a superestructuras de infraestructuras económicas y sociales de las que resulta el instrumento justificador. Así, Marx convierte las ideas dominantes de una época en el producto de intereses de la clase en el poder. Por ejemplo, el trabajo considerado infamante en la Edad Media llegará a ser, en los tiempos de la gran industria, el medio por el cual se ennoblecerá el hombre.

Pero el problema es saber si las necesarias eliminaciones del mito del *logos* no entrañarán, en caso de no tomarse las debidas precauciones, alguna profanación de la *praxis* y por la *praxis*. Si es cierto que hay un pecado original del *logos*, el que se halla en la charla insustancial y en la mentira, ¿no habrá también un pecado original de la *praxis* que residiría en la violencia? «¿Se puede modificar al hombre?», pregunta el biólogo J. Rostand; el político, dueño de los distintos recursos de la acción psicológica, ¿no se verá conducido a formularse igualmente la misma pregunta sobre la modificación del hombre, enfrentándola como un problema técnico, sin plantearse la cuestión de saber antes qué es el hombre y sin preguntarse, en consecuencia, qué representa el poder separado de toda idea del deber?

Indignado por la muerte de Sócrates, quiso Platón moralizar la política. El problema reside en averiguar si existe o no el peligro de que se produzca el movimiento inverso: la politización de la moral. Si la *praxis* engendra a menudo al *logos*, ¿debe negarse al *logos* todo derecho de juzgar a la *praxis*? ¿La política crea la ética o la ética debe crear la política y, por consiguiente, juz-

garla? ¿La medida de todas las cosas es la Nación, la Patria, el Estado?

Parece que volviéramos a encontrar aquí, en el ámbito de la ciudad de los hombres, el mismo problema que Sócrates planteaba a Eutifrón: ¿Lo piadoso es tal porque es amado por los dioses o, más bien, es amado por los dioses porque es, primeramente, piadoso?

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

De la inmensa literatura filosófica consagrada a Platón, consignaremos, salvo excepción, las principales obras publicadas en francés.

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA O ESTUDIOS DE CONJUNTO DEL PENSAMIENTO GRIEGO

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1844-1852.
F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* París, 1846.
L. Robin, *La Pensée grecque,* París, 1923.
E. Brehier, *Histoire de la philosophie,* París, 1928, t. I. [Trad. castellana de D. Nañez, *Historia de la filosofía,* Edit. Sudamericana, Bs. As.]
P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* París, 1934.
A. Rivaud, *Histoire de la philosophie,* París, 1948, t. I.
L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philo. occ.,* París, 1927, t. I.

ESTUDIOS DE CONJUNTOS DEL PLATONISMO

Joseph Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicienne,* París, 1939.
Leon Robin, *Platon,* París, 1935.
A. Diès, *Autour de Platon,* 2 vol., París, 1926.
V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon,* París, 1947.
Alain, *Idées,* París, 1947.
P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon,* París, 1954. [Trad. castellana de Amparo Albajar, *La obra de Platón,* Hachette, Bs. As.]
Wilamowitz-Moellendorf, *Platon,* 2 vol., Berlín, 1920.
P. Friedlaender, *Platon,* 2 vol., Berlín, 1954.

SOBRE LA MATEMÁTICA Y LA FÍSICA

G. MILHAUD, *Platon et les philosophes géomètres de la Grèce,* París, 1900.
A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la Philo. gr.,* París, 1905.
P. DUHEM, *Le système du monde,* París, 1913.
J. MOREAU, *L'Ame du monde de Platon auz stoïciens,* París, 1939.
CH. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque,* Estrasburgo, 1948.
G. RODIER, Les mathematiques et la dialectique dans l'oeuvre de Platon (en *Etudes de philosophie grecque,* París, 1926, pág. 37).

SOBRE LA TEORÍA DE LAS IDEAS Y LA DIALÉCTICA

L. ROBIN, *La théorie plat. des idées et des nombres,* París, 1908.
J. MOREAU, *Réalisme et idéalisme chez Platon,* París, 1951.
J. MOREAU, Sur la signifaction de «Parménide» (en *Revue philosophique,* 1944).
G. RODIER, Sur l'évolution de la dialectique de Platon (*loc. cit.).*
V. BROCHARD, La théorie plat. de la participation d'aprés le «Parménide» et «Le Sophiste». Les lois et la théorie des idées (en *Etudes de philo. anc. et de philo. modern.,* París, 1926).
V. GOLDSCHMIDT, *Le rôle du paradigme dans la dial. plat.,* París, 1947.
L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* París, 1957.
BRICE PARAIN, *Essai sur le logos plat.,* París, 1942.
JEAN WAHL, *Etude sur le «Parménide» de Platon,* París, 1926.
A. DIÈS, *La définition de l'Etre et la nature des idées dans «Le Sophiste» de Platon,* París, 1932. (Se hallarán en la Introduction del *Sophiste* por este autor, en G. Budé, diversas correcciones y complementos de esta tesis.)
DAVID ROSS, *Plato's theory of ideas,* Oxford, 1951.
M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, 1947.

SOBRE LOS MITOS

L. COUTURAT, *De Platonicis mythis,* París, 1896.
P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon,* París, 1930.
P. M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne,* París, 1947.
V. BROCHARD, *Les mythes dans la philo. de Plat. (loc. cit.)*

MORAL Y POLÍTICA

V. BROCHARD, *La morale de Platon* (*loc. cit.*).
A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon,* París, 1936.
L. ROBIN, *La pensée hellénique,* París, 1942, pág. 177.
P. LACHIEZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* París, 1938.
A. KOYRE, *Introduction à la lecture de Platon,* 1945.
V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon,* París, 1958.
M. VANHOUTTE, *La philo. pol. de Pl. dans «Les Lois»*, Lovaina, 1953.
J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon,* París, 1958.

Señalemos finalmente: F. AST, *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index,* Bonn, 1956.

Platón y la Academia
Jean Brun

Paidós Studio

He aquí una obra que ofrece una atractiva imagen del gran filósofo ateniense, utilizando un modo informativo crítico y metodológico, a medio camino entre el estudio académico y el ensayo. Las páginas dedicadas a la vida pública de Sócrates y a la Academia y su fundador muestran claramente la crisis moral, social y política que vivía la Grecia de esa época y de la cual emergió la filosofía más fecunda de toda la historia occidental. Una filosofía que, en el caso de Platón, se ve desgarrada en su propio núcleo por un gran número de contradicciones. En efecto, su pensamiento lucha, por una parte, con un deseo de eternidad que se expresa en los mitos por medio de los cuales el filósofo trata de establecer comunicación con la permanencia de lo inteligible y, por otra, con una voluntad de realización efectiva que se manifiesta en una filosofía política que, finalmente, fracasa frente al tiempo. Se trata de una epopeya intelectual que, de Hegel a Marx, y pasando por Feuerbach, se transformará en humanismo y filosofía de la historia, y que el profesor Brun investiga con una mezcla de rigor y de pasión que hacen que el libro resulte tan atractivo para los especialistas como para el lector simplemente interesado en el tema.

ISBN 84-7509-789-8



Diseño: Mario Eskenazi/Pablo Martín